Karl Jaspers

NIETZSCHE ET LE CHRISTIANISME

suivi de

RAISON ET EXISTENCE

Nietzsche et le christianisme

suivi de

Raison et existence

Karl Jaspers

Nietzsche et le christianisme

suivi de

Raison et existence

Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch et Robert Givord

Bayard

Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Nietzsche et le christianisme (titre original : *Nietzsche und das Christentum*) : la traduction française de Jeanne Hersch reprise ici est parue initialement aux Éditions de Minuit (1949).

Raison et existence (titre original : *Vernunft und Existenz*) : la traduction française de Robert Givord reprise ici est parue initialement aux Presses universitaires de Grenoble (1987).

Pour le présent ouvrage :
© Bayard, 2003
3, rue Bayard, 75008 Paris

ISBN 2-227-47301-0

Nietzsche et le christianisme

On sait avec quelle rudesse inouïe Nietzsche a rejeté le christianisme. Un exemple : « Si quelqu'un me paraît aujourd'hui avoir une attitude équivoque à l'égard du christianisme, je lui refuse le moindre atome de confiance. Il ne peut y avoir à ce sujet qu'une seule attitude convenable : un non absolu » (XVI, 408) [1].

Il entreprend de démasquer le christianisme. Sa langue se charge alors d'indignation et de mépris ; son style, serein dans l'examen critique, devient souvent celui du pamphlet. Avec une extraordinaire richesse de points de vue, il met les réalités chrétiennes à nu. Il a fait siens les thèmes qui inspirèrent les attaques antérieures et se trouve être lui-même à l'origine d'un nouveau combat contre le christianisme, plus radical et plus totalement conscient qu'il ne l'avait jamais été.

Si on ne connaît que cette hostilité, on aura, en étudiant Nietzsche, maintes occasions de s'étonner :

on trouvera des phrases qui paraissent tout à fait incompatibles avec ces idées antichrétiennes. Nietzsche est capable de dire du christianisme : « C'est malgré tout le meilleur exemple de vie idéale que j'aie vraiment connu ; depuis que je sais marcher, je l'ai poursuivi, et je crois que dans mon cœur je ne l'ai jamais vilipendé » (A. Gast, 21-7-81). Il se félicite de l'influence exercée par la Bible : « Jusqu'ici, d'une façon générale, le respect de la Bible se maintient en Europe ; et c'est là peut-être le meilleur facteur d'éducation et d'affinement des mœurs que l'Europe doive au christianisme... » (VII, 249). Bien plus, Nietzsche, issu par son père et par sa mère de deux familles de pasteurs, considère que « l'espèce d'homme la plus noble » qu'il ait rencontrée se trouve être le parfait chrétien : « Je considère comme un honneur de descendre d'une lignée qui a pris en tout point son christianisme au sérieux » (XIV, 358).

Parcourons un à un les passages où Nietzsche parle du christianisme : presque partout, nous trouverons – comme par exemple au sujet des prêtres et de l'Église – des appréciations difficiles à concilier. Il est vrai pourtant que, par leur ampleur, les jugements négatifs submergent presque les jugements positifs.

Les *prêtres*, il les appelle « nains perfides », « race de parasites », « calomniateurs patentés du monde », « araignées venimeuses », « les plus adroits des hypocrites conscients », – et pourtant il

est capable, à maintes reprises, de célébrer « la gloire des âmes de prêtres » ; « le peuple a mille fois raison d'honorer justement ces hommes-là : ces âmes de prêtres, douces, simples avec sérieux, chastes, qui lui appartiennent et qui viennent de lui, mais consacrées, élues, sacrifiées pour son bien, devant lesquelles il peut, sans craindre aucune peine, vider son cœur... » Nietzsche considère certains types de prêtres avec un respect presque timide : « Le christianisme, dit-il, a peut-être ciselé les personnalités les plus affinées de la société humaine : celles du haut clergé catholique... Là, le visage humain finit par s'imprégner complètement de la spiritualité qu'engendrent le flux et le reflux constants des deux sortes de bonheur, le sentiment de puissance et celui du renoncement... Là règne le noble mépris de la fragilité du corps et du bonheur, tel qu'on le trouve chez le soldat-né... La puissante beauté, la fine perfection des princes de l'Église ont toujours été pour le peuple une preuve de la vérité de l'Église... » (IV, 59-60). Tout en chargeant les jésuites, Nietzsche admire « la maîtrise de soi à laquelle s'astreint chaque jésuite individuellement », et il constate que « les facilités préconisées par leurs manuels pour la conduite pratique ne sont nullement destinées à leur procurer des avantages à eux, mais seulement aux laïcs » (II, 77).

L'Église apparaît à Nietzsche comme l'ennemie mortelle de tout ce qui est noble sur terre. À ses yeux, elle propage une morale d'esclaves, elle

combat toute grandeur humaine, elle est une organisation de malades, elle se livre cyniquement au trafic de la fausse monnaie. Mais, ici encore, Nietzsche est capable de respecter l'Église en tant que puissance, et même justement en tant que puissance de ce genre particulier : « Une Église est avant tout un instrument de domination qui assure le plus haut rang aux hommes spirituellement supérieurs, et elle croit assez au pouvoir de l'esprit pour s'interdire tout recours à la violence de procédés trop grossiers, – cela suffit pour que l'Église soit en toutes circonstances une institution plus noble que l'État » (V, 308). Nietzsche médite sur le fait que la force de l'Église catholique repose « sur ces âmes de prêtres, encore nombreuses aujourd'hui, qui se font la vie dure et lourde de sens » (11, 76). Aussi est-il loin d'approuver toujours la lutte menée contre l'Église : « La lutte contre l'Église est entre autres aussi celle des natures plus grossières, plus satisfaites, plus confiantes, plus superficielles, contre la domination d'hommes plus graves, plus profonds, plus réfléchis, c'est-à-dire plus méchants et plus soupçonneux, qui, avec une méfiance tenace, ont ruminé longtemps la valeur de la vie et aussi leur propre valeur... » (V, 286).

On a vu maintenant chez Nietzsche assez d'exemples d'interprétations et d'appréciations contradictoires. Pour le comprendre, lui, il faut comprendre ces contradictions, car elles ne sont pas fortuites. Essayons de fournir une première

indication permettant de donner un sens à des attitudes aussi divergentes devant le christianisme.

Il est vrai que Nietzsche a considéré comme un privilège incomparable d'avoir vécu parmi des chrétiens et d'être né dans un presbytère protestant. Mais cette parenté prend pourtant pour lui un tout autre sens, dès qu'il devient conscient du fait que la plupart des chrétiens ne sont pas des chrétiens parfaits. Le désaccord entre l'*exigence* et la *réalité* est en tout temps le facteur dynamique du christianisme. Bien souvent, l'exigence qui veut l'impossible et la réalité qui n'obéit pas subsistent tranquillement côte à côte. Mais lorsqu'elles ne laissent plus en paix l'une l'autre, alors l'extraordinaire peut se produire. Dans ce sens, Nietzsche observe qu'« en Allemagne, un scepticisme téméraire s'est développé précisément chez les enfants de pasteurs ; pourquoi ? Un trop grand nombre de philosophes et de savants allemands, fils d'ecclésiastiques, ont vu de près le personnage sacerdotal, – et le résultat est qu'ils ne croient plus en Dieu... La philosophie allemande est essentiellement un refus de foi à l'égard des *homines religiosi* et des saints de second rang, à l'égard de tous les pasteurs des campagnes et des villes, y compris les théologiens de l'Université... » (XIII, 314).

Nietzsche révèle ainsi un trait de sa propre passion : son *hostilité* au christianisme en tant que réalité est inséparable de son *attachement* de fait au christianisme en tant qu'exigence. Et cet

attachement, loin d'être à ses propres yeux une faiblesse, représente au contraire une valeur. Nietzsche est conscient du fait que c'est sous l'impulsion *morale* du christianisme qu'on s'est mis à vouloir une vérité sans limites ; « nous aussi, chercheurs d'aujourd'hui, nous, athées et anti-métaphysiciens, nous prenons encore notre flamme dans l'incendie allumé par une foi vieille de deux millénaires » (VII, 275). C'est pourquoi Nietzsche exige que tout christianisme soit transcendé et non rejeté.

Il faut donc le comprendre de la façon suivante : sa pensée s'est dégagée du christianisme grâce aux impulsions chrétiennes elles-mêmes. En luttant contre le christianisme, il ne veut pas simplement le sacrifier ni l'annuler, ni retomber dans un monde préchrétien, mais le dépasser, surenchérir sur lui, et cela avec des forces que le christianisme a été seul au monde à déployer.

Lorsque Nietzsche affirme que « nous ne sommes plus des chrétiens », il ajoute aussitôt : « C'est notre piété elle-même, plus sévère et plus exigeante, qui nous interdit aujourd'hui d'être des chrétiens » (XIII, 318). Lorsqu'il oppose à toute morale son *Au-delà du Bien et du Mal*, c'est qu'il veut, par fidélité à la morale, plus que la morale : « Nous voulons être les héritiers de la morale après que nous aurons détruit la morale » (XII, 85). Notre sens moral est « comme un noble legs de l'humanité qui nous a devancés » (XI, 35). « Dans tout ce que nous faisons, c'est la moralité elle-

même qui se retourne contre la forme qu'elle a eue jusqu'ici » (XIII, 125).

C'est sous l'effet d'impulsions chrétiennes, d'une sincérité poussée moralement à son haut degré, que de tout temps un combat chrétien s'est livré contre toute forme de christianisme réalisé, celle qui s'affirme dans la puissance de l'Église et dans tout ce que sont et ce que font les hommes qu'on appelle chrétiens. Ce combat a eu des conséquences, et Nietzsche sent que lui-même en est une. Selon lui, c'est cette *éducation chrétienne* qui a créé la possibilité prodigieuse sur laquelle lui-même fonde son espoir : « Le combat mené contre l'oppression chrétienne-cléricale des millénaires écoulés a engendré en Europe une *tension spirituelle* magnifique, telle qu'il n'en avait pas encore eu sur terre ; avec un arc aussi tendu on peut désormais viser les buts les plus éloignés... Nous, bons Européens, penseurs libres, très libres, nous conservons toute l'angoisse spirituelle et toute la tension de cet arc ! Et peut-être aussi la flèche, le devoir, et, qui sait ? le but... » (VII, 5).

Résumons : l'expérience décisive faite par Nietzsche dans sa vie personnelle, cette position prise grâce à des impulsions chrétiennes contre le christianisme, devient pour lui *représentative de tout un processus historique*. Les événements de son propre siècle, vus sur un fond d'histoire de deux millénaires, ont atteint un point qui, pour l'âme de l'homme, pour la vérité de ses jugements

de valeur et pour l'essence même de la condition humaine, signifie à la fois le comble du danger et la possibilité la plus haute. Nietzsche, à ses propres yeux, se situe au centre du processus de l'histoire universelle.

Quand nous cherchons à apprécier cette révolution des profondeurs de l'âme, nous nous demandons comment elle s'est accomplie en *Nietzsche lui-même*. Nous voudrions voir ce que fut à l'origine son christianisme, et ensuite, comment la métamorphose s'est produite. Nous nous demandons peut-être quels combats intimes Nietzsche a dû livrer pour se libérer dans le domaine religieux, quand, de chrétien qu'il était, il devint un adversaire du christianisme. Mais rien de ce genre ne s'est produit ; en réalité, dès le début, – c'est là une chose essentielle pour l'ensemble de sa pensée – Nietzsche assimila les impulsions chrétiennes sous la forme même où elles continuèrent à vivre en lui jusqu'à la fin ; c'est-à-dire qu'il éprouva comme lui appartenant en propre un élément d'absolu, une exigence extrême de morale et de sincérité, mais que les énoncés chrétiens, les éléments objectifs du christianisme, l'autorité chrétienne avaient, dès son enfance, perdu pour lui leur réalité. Dès lors, il n'eut pas besoin, plus tard, de rejeter quoi que ce fût, nul besoin même de renoncer à de belles histoires. On verra dans les quelques exemples qui suivent quelle était sa manière de penser alors qu'il n'était qu'un adolescent.

Dès le début, le christianisme lui est étranger lorsqu'il impose un credo et des dogmes ; il n'y adhère qu'à condition d'y voir une vérité humaine exprimée par des symboles (1862) : « Les enseignements principaux du christianisme n'énoncent que les vérités essentielles du cœur humain. » Ces vérités sont déjà pour lui, à l'âge de l'adolescence, celles qui figureront dans sa philosophie ultérieure. Exemple : « Devenir bienheureux par la foi, cela signifie que seul le cœur, non le savoir, peut rendre heureux. Que Dieu soit devenu homme, cela signifie que l'homme ne doit pas chercher sa béatitude dans l'au-delà, mais qu'il doit fonder son ciel sur la terre. » Déjà, à cette même époque, il note des phrases qui annoncent ce que sera plus tard sa critique du christianisme. Contre le mal du siècle, issu des conceptions chrétiennes, il dit : « Ce n'est là qu'un manque de force personnelle, un prétexte que se donne la faiblesse lorsqu'elle empêche l'homme de forger lui-même, résolument, son destin. » Le jeune garçon exprime déjà son doute : « L'humanité n'aurait-elle pas été égarée pendant deux mille ans par une chimère ? » Ou bien : « De grands bouleversements nous attendent encore, quand la foule aura compris que tout le christianisme repose sur des conventions ; l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'autorité de la Bible, l'inspiration resteront toujours des problèmes. J'ai essayé de tout nier : oh ! il est facile d'abattre, mais reconstruire ! »

Ce que Nietzsche formule au début de façon hypothétique, avec hésitation, avec précaution,

prendra avec le temps une forme différente ; surtout, on verra plus tard avec quelle violence passionnée il se sent atteint lui-même, avec quelle violence aussi il entreprend de mener la lutte. Mais la position est là dès le début et ne changera plus.

Si nous comparons sur ce point Nietzsche et Kierkegaard, la différence est radicale. La foi chrétienne s'est enfoncée dans l'âme de Kierkegaard, et il est resté intérieurement attaché jusqu'à la fin au récit historique auquel elle est liée, « parce que mon père me l'a dit ». Nietzsche, au contraire, a été étranger à ce récit, dès le commencement. Par la suite, Kierkegaard fut initié à la profondeur de la théologie chrétienne. Nietzsche, en revanche, n'a pas même pressenti que cette théologie avait des profondeurs ; il ne s'est jamais soucié de ses sublimes édifices.

Les grandes lignes de l'analyse critique que nous voulons entreprendre découlent de ce qui précède. Nous observerons d'abord que c'est sous l'effet d'impulsions chrétiennes que Nietzsche mène la lutte contre le christianisme, et nous chercherons à voir jusqu'à quel point il en est conscient. Nous verrons ensuite que ces impulsions se manifestent chez lui dès le début, alors que tout contenu dogmatique a déjà disparu. Le christianisme est devenu pur élan. Cela nous permet de comprendre, en troisième lieu, que le chemin de Nietzsche, ce chemin qu'il suit en renversant toutes ses positions antérieures, devait le mener d'abord, au *nihilisme*.

De cela encore il prend pleinement conscience ; ce mouvement vers le nihilisme, qu'il considère comme l'évolution fatale de son siècle, bien que la foule n'en sache rien encore, il l'accomplit pour son compte en toute lucidité, jusqu'en ses dernières conséquences. Ce faisant, il ne veut pas rester nihiliste, mais découvrir une source entièrement nouvelle qui permette une réaction au nihilisme. C'est devant cette nouvelle philosophie que naîtront enfin nos questions : *A-t-elle encore quelque chose à faire avec la solution chrétienne ? A-t-elle même une réalité quelconque ? Si oui, de quelle réalité s'agit-il ?*

Avant de traiter ces questions critiques, nous devons préciser l'idée que Nietzsche se faisait de l'*essence* et de l'*histoire du christianisme.* Nous laisserons d'abord de côté les passages contradictoires pour donner de sa pensée une image cohérente, telle qu'elle paraît s'imposer à travers son œuvre, et surtout dans ses derniers écrits. Cette image doit être saisie dans toute sa rudesse ; c'est alors seulement que nous pourrons nous demander dans quelle mesure elle doit être replacée, chez Nietzsche, dans un ensemble de relations plus profondes ; ainsi interprétée, elle n'a plus d'autre portée que celle d'une figure de surface qui frappe d'abord, mais qui n'a jamais pu avoir pour lui la valeur d'une connaissance absolue et définitive.

Comment Nietzsche interprétait l'histoire universelle

Nous aurons à examiner trois cycles de questions : d'abord, Nietzsche a conscience de la crise que traverse le siècle présent ; ensuite, il enseigne que cette crise a son origine dans le christianisme ; enfin, il considère l'histoire universelle dans son ensemble, ainsi que la situation qu'y occupe le christianisme.

1. La crise du siècle présent

Nietzsche a esquissé du monde moderne cette image effrayante, sans cesse reprise depuis lors : la civilisation est en baisse ; il n'y a plus de culture, il ne reste que l'information ; la perte de la substance même de l'art est compensée par un cabotinage universel. La vie s'écoule dans la dimension du « comme si » : l'ennui, où l'on s'étourdit par l'ivresse et le sensationnel ; le bruit du pseudo-esprit, dont la stérilité est sans remède : tout le

monde parle, mais personne n'écoute ; tout se gaspille en paroles ; tout est trahi. Nietzsche montre le néant d'une vie qui s'essouffle à la poursuite du profit, il fait voir avec toutes leurs répercussions le machinisme, la mécanisation du travail, l'avènement des masses.

Mais tout cela ne constitue à ses yeux qu'un premier plan superficiel. Aujourd'hui, « quand tout chancelle, quand la terre tremble », il se passe en réalité un phénomène plus profond, conséquence d'un événement que personne ne remarque encore ; Nietzsche en parle avec un véritable effroi devant le calme de cette époque si bourgeoisement satisfaite d'elle-même. Cet événement, c'est que « Dieu est mort ». « C'est là une effroyable nouveauté, et il faudra encore quelques siècles pour que les Européens en prennent conscience : alors, il semblera pendant un certain temps que toutes choses aient perdu leur poids » (XIII, 316).

Nietzsche croit constater ainsi un fait décisif pour la situation actuelle. Il ne dit pas : « Il n'y a pas de Dieu », ni simplement : « Je ne crois pas en Dieu ». Il ne se contente pas non plus de constater, comme un fait psychologique, que l'incroyance est en train de croître. Il perçoit bien plutôt un événement concernant l'être. Cette perception une fois claire, on découvre que tous les traits isolés de notre époque s'y rattachent, qu'ils découlent tous de ce fait capital. De là vient que le sol se dérobe, qu'on va vers la catastrophe ; de là vient que tout

est équivoque et mensonge ; de là ce cabotinage et cette hâte inquiète, de là ce besoin de s'étourdir et d'oublier.

Nietzsche ne s'en tient pas à ce fait essentiel. Il demande : « Pourquoi Dieu est-il mort ? » Une seule de ses réponses est développée jusqu'au bout : si Dieu est mort, c'est à cause du christianisme. En effet, le christianisme a jadis détruit tout ce dont l'homme vivait auparavant ; et, avant tout, la vérité tragique de la vie que connaissaient les Grecs présocratiques. À cela, le christianisme n'oppose plus que des fictions : Dieu, l'ordre moral de l'univers, l'immortalité, le péché, la grâce, la rédemption. Il vient enfin un moment où « l'exigence de sincérité, stimulée au plus haut point par le christianisme, fait naître le dégoût devant la fausseté et le mensonge de toute interprétation chrétienne du monde » (XV, 141). Alors le monde fictif du christianisme se trouve percé à jour – et il ne reste que le néant : « Le nihilisme, c'est l'aboutissement logique de nos valeurs et de nos idéaux » (XV, 138). Comme le christianisme, avec toutes ses valeurs, ne s'appuyait que sur des fictions, l'homme, à l'instant où il s'en aperçoit, ne peut que sombrer dans un néant sans précédent.

Aujourd'hui, tout cela ne fait que commencer. « L'avènement du nihilisme, dit Nietzsche, ce sera l'histoire des deux siècles prochains. » « Toute notre civilisation européenne se hâte depuis longtemps avec une sorte de tension torturante, qui va

croissant presque d'année en année, vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée : comme un torrent qui veut arriver à son terme, qui ne réfléchit plus, qui a peur de réfléchir » (XV, 137). À la question : « Pourquoi Dieu meurt-il ? » Nietzsche répond donc que c'est une conséquence du christianisme, et par cette réponse, il veut donner à l'histoire du christianisme une signification toute nouvelle. Les deux millénaires chrétiens que nous avons derrière nous, voilà la catastrophe. Comment cela est-il arrivé ?

2. Origine et transformation du christianisme

D'après l'œuvre de Nietzsche, on peut dresser un tableau historique cohérent de l'origine, de la déviation et de l'évolution du christianisme [1]. Jésus se trouve détaché de l'histoire du christianisme. Chez Nietzsche, il se tient à l'écart. Ce qu'il a été réellement n'a en somme rien à faire avec le processus historique qui a suivi.

a) Qui était Jésus ?

Nietzsche répond : un type d'homme qu'il faut caractériser sur le plan psychologique.

« Jésus réalise une nouvelle manière de vivre, non une nouvelle connaissance (une conversion de soi, non une nouvelle croyance) » (VIII, 259). Il est dominé par « le profond instinct » de « la manière

dont il faut vivre » pour se sentir « au ciel », pour se sentir « éternel » (VIII, 259).

Cette béatitude, c'est se sentir chez soi dans un monde qu'aucune réalité n'atteint plus, *« un monde intérieur... »* (VIII, 253). Jésus ne parle que de monde-là : « Quand il dit *vie* ou *vérité*, ou *lumière*, il désigne par là ce qui est le plus intérieur ; tout le reste, toute la réalité, toute la nature, la parole elle-même, tout cela n'a pour lui que la valeur d'un *signe*, d'une métaphore » (VIII, 257). En résumé, « la béatitude est la seule réalité – tout le reste, ce sont des signes pour parler d'elle » (VIII, 258). Tout objet, le monde même, tout cela n'est rien de plus « qu'une occasion de métaphores. Aucun mot ne doit être pris dans son sens littéral ; si cette condition-là, justement, n'était pas remplie, il serait impossible à cet antiréaliste de dire quoi que ce soit » (VIII, 257). C'est pourquoi il ne peut y avoir de doctrine de Jésus, ni surtout de doctrine univoque, solide : « Cette foi ne se laisse pas formuler – elle vit, elle se défend contre les formules » (VIII, 256).

Mais comment l'attitude profonde de cette « vie véritable », de cette « vie éternelle » qui n'est « pas promise », mais qui « est là », peut-elle se manifester en paroles et en actes ?

Lorsque le bienheureux prononce une *parole*, il est évident que toute univocité rationnelle doit s'abolir pour faire place au signe et à la métaphore. « La bonne nouvelle, c'est qu'il n'y a plus

de contraires » (VIII, 256), c'est-à-dire que toutes les distinctions sont abolies. Pour notre perception, notre pensée, notre savoir, braqués sur des objets, seuls sont réels des termes distincts, contraires et déterminés : or Nietzsche fait parler Jésus comme si rien de tout cela n'existait.

Quand le bienheureux *agit*, ce qui le caractérise, c'est qu'il passe à côté du monde, ou bien qu'il le traverse sans en être atteint. Élucidons les conséquences de cette attitude, telles que Nietzsche les développe :

D'abord, il ne faut *résister nulle part*. On ne dit non à rien, on dit oui à tout. C'est ce que Jésus appelle *amour*. Sa façon de « vivre dans l'amour sans exclusive, sans distance » (VIII, 252) signifie que tout lui est également proche : il ne fait « aucune différence entre étrangers et indigènes, entre Juifs et non-Juifs » (VIII, 258). Cet amour ne choisit pas, il s'adresse au prochain, simplement parce qu'il se trouve là juste à ce moment. Il ne « dédaigne personne ».

Pourtant cette non-résistance de l'amour ne se contente pas de négliger toutes les distinctions. Le chrétien *ne lutte pas*, même pas quand sa vie est menacée. « Cette foi ne s'irrite pas, ne blâme pas, ne se défend pas : elle n'apporte pas « l'épée ». Le chrétien n'oppose aucune résistance ni en paroles, ni dans son cœur à celui qui est méchant envers lui » (VIII, 258). Puisqu'il refuse toute lutte, « on ne le voit pas non plus devant les tribunaux et il ne se mêle à aucun procès » (VIII, 258).

Ainsi il est vain désormais pour l'homme de s'en prendre au monde par la voie de l'analyse ou de l'action. Ce qu'on appelle d'ordinaire la réalité n'est qu'un symbolisme inconsistant permettant de parler de la béatitude, seule réalité authentique. Deuxièmement, il s'ensuit que « ce symbolisme par excellence se situe hors de toute religion, de toute notion relative au culte, de toute histoire, de tout livre, de tout art ». « Le *savoir* de Jésus, c'est justement l'ignorance insensée du fait qu'il existe quelque chose de ce genre » (VIII, 257). « La culture, il ne la connaît même pas par ouï-dire... il ne la nie pas... De même, s'il s'agit de l'État, du travail, de la guerre, il n'a jamais été amené à nier le *monde*... Il lui est justement tout à fait impossible de nier... » (VIII, 257). C'est pourquoi aussi, les contraires n'existant plus, « les notions de culpabilité et de châtiment font également défaut. Le péché, tout rapport de distance entre Dieu et l'homme, se trouve aboli » (VIII, 258).

En troisième lieu, en même temps que le monde perd toute réalité, *la mort devient aussi quelque chose d'irréel.* « Toute notion de la mort comme phénomène naturel fait défaut dans l'Évangile : la mort n'est pas un pont, pas un passage, elle est inexistante, parce qu'elle appartient à un monde tout différent qui n'est qu'apparence. Le temps, la vie physique et ses crises n'existent pas du tout pour ceux qui enseignent la Bonne Nouvelle... » (VIII, 260).

La béatitude que comporte sa façon de vivre, Jésus l'a confirmée par sa mort : « Ce messager de la Bonne Nouvelle est mort comme il a vécu, non pour *sauver les hommes*, mais pour montrer comment on doit vivre ». Telle fut « son attitude devant les juges... son attitude sur la croix. Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit... Et il prie, il souffre, il aime avec ceux, en ceux qui lui font du mal ». Telle fut son attitude générale : « Ne pas se défendre, ne pas s'irriter, ne pas rendre responsable... ne pas résister, même au mal – l'aimer... » (VIII, 261).

Quand Nietzsche caractérise ainsi la conduite pratique de Jésus, il expose en même temps une manière possible d'assumer la condition d'homme. Nietzsche pose la question : « Quelle sorte d'hommes peuvent choisir ce chemin ? Comment doivent-ils être faits pour cela ? D'après ces données, quel homme Jésus a-t-il dû être ? » C'est là ce que Nietzsche appelle le problème des *conditions physiologi*ques. Voici sa réponse :

La « *faculté de souffrir et de sentir poussée à l'extrême*, qui fait qu'on ne peut même plus être *touché* parce que tout attouchement est trop profondément éprouvé » a pour conséquence une haine instinctive de la réalité. La « *faculté de souffrir et de sentir poussée à l'extrême* fait que n'importe quelle résistance inspire déjà une répugnance intolérable, et que la béatitude ne peut être goûtée que si l'on s'abstient de toute espèce de résis-

tance ». Ainsi elle exclut d'instinct toute antipathie, toute hostilité ; reste « l'amour comme seule et dernière possibilité de vie ». Cette faculté illimitée de souffrir et de sentir, Nietzsche l'appelle la « réalité physiologique » (VIII, 253).

À propos de Jésus, Nietzsche parle du « charme saisissant d'un pareil mélange de sublime, de morbide et d'enfantin » (VIII, 255). Et il rejette comme ridicules les notions de héros ou de génie appliquées à Jésus. « Si l'on voulait user du langage rigoureux du physiologue, c'est un tout autre mot qui serait plutôt à sa place ici, le mot *idiot*... » (VIII, 252). Nietzsche entend ce mot au sens où Dostoïevski appelle son prince Muichkine « l'Idiot » [2].

Ce qui frappe ainsi Nietzsche dans la personne de Jésus, c'est une modalité de ce qu'il appelle *décadence* [3] ; il précise, il est vrai, qu'il s'agit ici d'une décadence sans hypocrisie mais... elle n'en comporte pas moins tous les traits caractéristiques de la forme que prend la vie lorsqu'elle court à sa perte. À cela se rattache également « le besoin instinctif de s'attirer la haine sans merci des puissants de ce monde et de se créer ainsi ses propres bourreaux, l'instinct qui fait tendre au néant » (XV, 185). Ainsi fit Jésus, et il mourut sur la croix.

Certes elle est étonnante, l'image que Nietzsche nous donne de l'essence de Jésus. Elle se tient, elle forme un tout que sa cohérence rend convaincant. Pourtant on peut d'abord douter qu'il s'agisse ici de *réalité historique*. À cela Nietzsche répond :

Les Évangiles ne donnent pas de Jésus une image univoque. Nous ne pouvons à travers eux, par une analyse critique, que pressentir ce qu'il fut. Nietzsche voit persister dans les Évangiles « une contradiction entre celui qui prêchait sur la montagne, sur les lacs et les prairies, dont l'apparition fait penser à celle de Bouddha dans un pays qui n'aurait rien de l'Inde, et le combattant fanatique, ennemi mortel des théologiens et des prêtres... » (VIII, 255). Le premier est pour Nietzsche le Jésus véritable, le deuxième ne résulte que d'une interprétation et d'une adjonction dérivant d'instincts totalement étrangers à Jésus lui-même et issus de la communauté primitive. Nietzsche se refuse à incarner « le fanatique dans la personne du Sauveur ». Peut-on d'ailleurs tirer avec précision des Évangiles une réalité historique plausible ? Nietzsche est extrêmement sceptique. « Comment peut-on, d'une façon générale, dit-il, appeler *tradition historique* les légendes des saints ! » (VIII, 251)[4]. Mais selon lui, la réalité psychologique de Jésus pourrait pourtant se trouver dans les Évangiles malgré les Évangiles, si altérée d'ailleurs qu'elle puisse être, ou chargée de traits adventices, « et la question est de savoir si l'on peut encore se représenter sa personnalité authentique, si la *tradition* la fait vraiment parvenir jusqu'à nous » (VIII, 252). Nietzsche l'affirme et il en fait l'esquisse.

On peut douter qu'il y ait encore là quelque *vraisemblance psychologique*. Or, sur ce point, Nietzsche est tout à fait catégorique : « La règle de

vie chrétienne n'est pas une vaine fantaisie, pas plus que celle du bouddhisme ; elle est une recette de bonheur » (XV, 260). Mais cette manière de vivre, psychologiquement possible, n'a rien à faire avec l'histoire, elle n'a pas d'origine spécifiquement historique ; c'est pour cela que, « aujourd'hui, encore, cette vie est possible pour certains hommes, et même nécessaire ; et le christianisme authentique, originel, restera possible en tout temps » (VIII, 265). C'est pourquoi aussi le type du chrétien a reparu au cours des millénaires, par exemple en François d'Assise (VIII, 252) – mais non pas chez des hommes comme Pascal dont la force a été bien plutôt brisée par les idéaux d'un christianisme dévié » (XV, 328 *sq.*). Mais comme cette règle de vie devient surtout possible aux époques de décadence croissante, elle convient justement aussi à l'époque actuelle. « Notre siècle, dans un certain sens, est mûr – c'est-à-dire décadent – comme l'était celui de Bouddha... C'est pourquoi un christianisme dépouillé de l'absurdité des dogmes est aujourd'hui possible » (XV, 318).

Essayons de résumer, en citant les paroles même de Nietzsche, cette règle de vie incarnée par Jésus : « Celui qui dirait maintenant : "Je ne veux pas être soldat, je ne me soucie pas des tribunaux, je n'ai pas recours aux services de la police, je ne veux rien faire qui trouble ma paix intérieure, et même s'il me faut souffrir, rien ne sauvegardera mieux ma paix intérieure que de souffrir", celui-là serait chrétien » (XV, 298) [5].

Mais du point de vue sociologique, Nietzsche dit ceci : « Ce christianisme n'est possible que comme forme de vie tout à fait privée ; il présuppose une société étroite, retirée, complètement apolitique, – il convient au monastère » (XV, 298) [6].

b) La déviation du christianisme de Jésus

Quel est donc le rapport du christianisme avec Jésus ? Nietzsche dit : Le christianisme, dès le début, s'est complètement détourné de ce qui, pour Jésus, était la vérité. « Au fond, il n'y a jamais eu qu'un chrétien, et il est mort sur la croix » (VIII, 265). C'est un hasard historique si d'autres mobiles – notamment des sentiments de vengeance et de représailles – font qu'on se sert de Jésus, qu'on fausse son message et qu'on le déguise sous des adjonctions étrangères pour le faire servir aux fins qu'on se propose. C'est pourquoi les mots « chrétien » et « antichrétien » ont chez Nietzsche un sens variable. Si pour lui Jésus est chrétien, la communauté primitive et l'Église qui se constitua ensuite sont, à ses yeux, radicalement antichrétiennes. Pourtant, il entend d'ordinaire par christianisme précisément celui des apôtres et de l'Église. Il est donc lui-même antichrétien de deux manières profondément différentes : contre Jésus (avec tout le respect qu'il éprouve pour sa sincérité) et contre les apôtres et l'Église (avec tout le mépris que lui inspire leur insincérité) ; mais contre tous les deux parce qu'il

y voit les signes précurseurs d'un naufrage imminent. Il rejette Jésus lui-même, malgré l'éclat de vérité dont il le fait rayonner.

Jésus n'est donc pas pour Nietzsche la source du christianisme, mais seulement un moyen, parmi d'autres, utilisé par le christianisme à ses propres fins ; aussi la vérité de Jésus lui paraît-elle radicalement déviée dès le début. Le christianisme, à ses yeux, n'est pas un processus au cours duquel se serait peu à peu altérée et perdue une vérité originelle ; non, il s'alimente à des sources toutes différentes, et, dès le premier contact, c'est sous une forme corrompue qu'il a assimilé Jésus. Par « décadence » – idée elle-même chrétienne –, on entendait avant Nietzsche un affadissement, un aveulissement, un engourdissement ou une trahison du christianisme antérieur donné dans sa vérité par le Nouveau Testament ; à travers tous les siècles, on a cherché à rétablir le christianisme en voie de décadence en revenant au Nouveau Testament. Mais pour Nietzsche, la déviation n'est pas un phénomène secondaire qui se serait produit après coup ; elle est première, par essence. Les Évangiles, tout le Nouveau Testament sont déjà déviés.

Voici comment Nietzsche décrit cette déviation :

Alors que Jésus incarnait une *règle de vie*, désormais, ce qu'on exigeait, c'était une *croyance*. Mais, « penser qu'être chrétien, c'est se contenter d'un credo, c'est nier le christianisme » (VIII, 266). Alors que Jésus, comme Bouddha, se distinguait

des autres hommes par une façon différente d'agir, les chrétiens, dès le début, ne se distinguaient que par une autre croyance.

La croyance devint doctrine. Ce qui était symbole, devant servir à communiquer la béatitude, devint réalité positive : « Quantité de choses et de personnages à la place de symboles, quantité d'histoires au lieu des faits éternels, quantité de formules, de rites, de dogmes, au lieu d'une conduite pratique de la vie » (XV, 260). On fit intervenir « la légende de la Rédemption à la place des termes symboliques *maintenant et à jamais, ici et partout* ; on introduisit le miracle à la place du symbole psychologique » (XV, 287). À partir de la vérité apportée par Jésus, selon laquelle tout ce qui est personnel et historique perd sa réalité, on *fabriqua* l'immortalité personnelle, le Dieu personnel (XV, 286). Mais « rien n'est moins chrétien que les représentations grossières que l'Église propage d'un Dieu en tant que personne, d'un *Royaume de Dieu* à venir, d'un *Paradis* dans l'au-delà, *d'un Fils de Dieu*, deuxième personnage de la Trinité... Tout cela, c'est, sur le plan de l'histoire universelle, une parodie cynique du symbole... » (VIII, 260).

Surtout, à la place du véritable Jésus, on dressa de lui *une image nouvelle* : celle du fanatique, du lutteur, qui attaque les prêtres et les théologiens, puis, dans l'interprétation de Paul, la figure du Sauveur dont seules, en somme, la mort et la résurrection conservent de l'importance.

Lorsque Nietzsche considère ces déviations jusque dans le détail, il s'étonne toujours davantage de ce qu'il voit : « L'humanité est à genoux devant le contraire de ce qui a été l'origine, le droit, le sens de l'Évangile ; elle a sanctifié dans la notion d'*Église* précisément ce que le *Messager de la Bonne Nouvelle* sentait comme étant au-dessous de lui, derrière lui. Nulle part ne se manifeste mieux l'ironie de l'histoire universelle... » (VIII, 262).

c) Les origines de la déviation chrétienne

La déviation, cet événement qui fonda le christianisme, doit avoir elle-même une origine. Celle-ci ne réside pas dans la paix sans combat qui était celle de Jésus, dans cette béatitude immédiate qui découlait de sa règle de vie, dans son invulnérabilité à l'égard du monde et de la mort. En réalité, cette déviation procède d'une attitude psychologique élémentaire, renforcée par une conjoncture historique exceptionnelle : le *ressentiment* des ratés, de tous les opprimés et des humbles. de tous les médiocres. C'est Nietzsche qui a découvert, dans le domaine de la psychologie, que le ressentiment suscité par l'impuissance, sous l'action de la volonté de puissance jusque dans l'impuissance, peut devenir créateur, engendre des valeurs, des idéaux, des interprétations. Nietzsche aperçoit, dissimulé dans le pathétique du moraliste, le désir de se faire valoir, si commun chez l'homme vil ; dans le fanatisme de la justice, un secret appétit de

vengeance ; dans les valeurs idéales, le combat mené en cachette contre ceux qui occupent une situation supérieure. Ces motifs réunis sont capables de produire une spiritualité raffinée comportant des déviations sublimes toujours nouvelles. En appliquant cette observation psychologique au christianisme, Nietzsche cherche à comprendre son origine et son développement. Toute vérité que le christianisme rencontre – celle de Jésus aussi bien qu'une autre – il se l'annexe par une interprétation fallacieuse et il en tire parti pour ensevelir tout ce qui est haut, puissant, aristocratique, tout ce qui est sain, fort, noble, tout ce qui dit oui à la vie.

Ainsi pour Nietzsche, la communauté primitive semblait déjà « un monde tiré d'un roman russe, où le rebut de la société, les névropathes et les idiots "infantiles" semblent s'être donné rendez-vous » (VII, 254). Vers la fin de l'antiquité, ces hommes trouvèrent partout des âmes sœurs. Depuis longtemps l'antipaganisme avait grandi au sein du paganisme, notamment la religion sous les formes laides et funestes qu'Épicure déjà combattait. C'est alors que le christianisme « absorba les enseignements et les rites de tous les cultes souterrains de l'empire romain, avec toutes les variantes absurdes qu'invente une raison malade ». En effet, « le destin du christianisme impliquait nécessairement que sa foi devînt elle-même aussi morbide, aussi vile et vulgaire, qu'étaient morbides, vils et vulgaires les besoins qu'elle devait satisfaire » (VIII, 262).

Le paganisme a déjà développé cet antipaganisme, « ce christianisme avant la lettre », au sommet de sa philosophie : Socrate et Platon en sont pour Nietzsche les premières et funestes manifestations. Loin donc d'avoir été pour l'antiquité un corps étranger venu de l'extérieur, le christianisme en a été le fruit naturel. Si l'on est contre lui, c'est l'antiquité elle-même qu'il faut considérer avec suspicion : « Tout ce qui nous torture aujourd'hui dépend si fortement de l'antiquité qu'il ne sera plus possible de continuer longtemps à traiter celle-ci avec indulgence. Le monstrueux forfait que l'humanité a commis en permettant au christianisme de devenir ce qu'il est, c'est l'antiquité qui s'en est rendue coupable. On se débarrassera donc de l'antiquité en même temps que du christianisme » (X, 403-404).

Ce dernier a repris à son compte tous les mystères, le désir instinctif d'être sauvé, les idées de sacrifice, l'ascétisme, les philosophies de l'au-delà qui ne cessent de calomnier le monde réel, toutes ces manifestations d'une vie sur son déclin. Il a vaincu tous ses concurrents – par exemple le culte de Mithra – en absorbant leurs doctrines sur lesquelles il surenchérit encore. Cela, d'après Nietzsche, grâce à son origine historique spécifique, grâce au fait qu'il est issu du *judaïsme*. Le christianisme, par la concentration et l'intensité de ses mobiles ultimes, est un phénomène intégralement juif.

« Les Juifs constituent le peuple le plus remarquable de l'histoire universelle : confrontés avec la question de l'être et du non-être, ils ont choisi, avec une décision tout à fait impressionnante, l'être à tout prix : ce prix, c'était la falsification radicale de toute nature, de tout naturel, de toute réalité... » (VIII, 243). Ils falsifièrent les valeurs, ils inventèrent des idéaux moraux capables, pour autant qu'on y croyait, de donner de la puissance à leur impuissance, de la valeur à leur non-valeur. Ici, « l'instinct de ressentiment devenu génial a inventé un autre monde », où dire oui à la vie, c'était le mal.

Ayant condamné la force, la domination, le succès dans le monde, la joie de vivre et le bonheur, les Juifs se trouvèrent induits par leur instinct à nier les réalités de fait et jusqu'à leur propre passé héroïque et belliqueux. Les prêtres juifs, pour Nietzsche, ont falsifié l'histoire d'Israël tout comme Paul a falsifié l'histoire de Jésus et du christianisme primitif. Ces deux phénomènes ont la même source : une haine à mort pour le réel.

Afin de s'affirmer dans la réalité, l'instinct juif a utilisé toutes les forces souterraines qui pouvaient le servir. Le peuple juif, un « peuple d'une vitalité tenace », « placé dans des conditions de vie impossibles », a « volontairement, et inspiré par un très prudent instinct de conservation, favorisé, en même temps tous les instincts de décadence ». Les Juifs eux-mêmes, à la vérité, « sont tout le contraire

de décadents : ils ont été forcés de jouer ce rôle jusqu'à faire illusion... Pour l'espèce d'hommes qui, dans le judaïsme ou le christianisme, recherchent la puissance, c'est-à-dire les prêtres, la décadence n'est qu'un moyen » (VIII, 244).

Le christianisme (non pas Jésus) n'est pour Nietzsche que le judaïsme poussé à ses dernières conséquences. L'instinct juif, « devenu christianisme, finit par nier la dernière forme réelle qui lui restait, le *peuple sacré*..., la réalité juive elle-même » (VIII, 249).

Nietzsche décrit avec d'abondants détails ce processus de déviation continu qui va s'accentuant sans cesse et qui, selon lui, détruit les valeurs naturelles, leur en substitue de fausses et les corrompt par le moralisme. Seuls les Juifs, au cours de l'histoire, ont accompli cette évolution dans toute son ampleur, avec toutes les ramifications qu'elle comporte. « Sous leur action, l'humanité s'est si bien fourvoyée qu'aujourd'hui encore un chrétien peut se sentir antijuif sans comprendre qu'il est lui-même la dernière conséquence du judaïsme » (VIII, 243). Aussi Nietzsche appelle-t-il « contaminés de judaïsme » (XV, 289) tous ceux qui auparavant déjà avaient contribué à déclencher ce processus, tels Platon ou les stoïciens.

Après la mort de Jésus, le christianisme naissant commet sa première falsification, celle de Jésus dans sa réalité. Dès la crucifixion, une question se posait aux disciples perplexes : « Qui était-il ?

Que s'est-il passé ? » Une réponse fut donnée, qui sacrifiait la règle de vie de Jésus et s'inspirait d'une volonté de lutte.

Désormais Jésus apparut en rebelle, se dressant contre l'ordre des maîtres, alors qu'il représentait la non-résistance illimitée. Le ressentiment des disciples ignorait le pardon ; « le sentiment le plus étranger à l'Évangile, celui de la vengeance, s'affirma à nouveau. On avait besoin de réparation, de *jugement* (VIII, 267 *sq.*). Alors vint Paul, et comme on lui demandait : « Comment Dieu a-t-il pu permettre cela ? » il répondit : « Dieu a donné son Fils en sacrifice ». Dès lors les dogmes de la Résurrection et du Jugement, de la survie personnelle, devinrent des critères de la foi – toutes choses totalement étrangères à Jésus (VIII, 269 *sq.*).

d) L'évolution du christianisme

L'histoire du christianisme est caractérisée, aux yeux de Nietzsche, par la conquête des âmes au moyen de valeurs dénaturées dès le début. Il s'ensuivit, dans les âmes elles-mêmes, des complications sans précédent. L'homme peut s'élever jusqu'à une tension spirituelle puissante, quand les êtres forts et nobles eux-mêmes finissent par se soumettre à des idéaux chrétiens avec lesquels ils restent, au fond, irréductiblement en lutte. Mais à la fin, cet esprit chrétiennement exalté finit bien par retomber d'une façon ou d'une autre. On voit

alors surgir les « pseudomorphoses » des idéaux chrétiens. Parmi celles-ci, Nietzsche considère encore les jésuites avec respect ; mais il traite avec un mépris intégral la pseudomorphose des idéaux chrétiens dans la morale sécularisée, dans les conceptions libérales et socialistes par lesquelles le christianisme, encore aujourd'hui, tient en lisière l'humanité européenne, tout incroyante qu'elle est.

Voici, à titre d'exemples seulement, quelques pensées de Nietzsche concernant le vaste domaine de l'histoire du christianisme :

Nietzsche caractérise la technique du prosélytisme chrétien. Ce qui importe en cette matière, « ce n'est pas la vérité, mais l'efficacité ». Le « manque de probité intellectuelle » permet d'utiliser n'importe quel mensonge, pourvu qu'il serve à « élever le degré de chaleur » des sentiments jusqu'à ce qu'on se mette à « croire ». C'est pourquoi on voit se développer « une véritable école où s'enseignent les moyens de séduction capables de faire naître la foi : mépris de principe pour les sphères d'où pourrait venir une résistance (la raison, la philosophie et la sagesse, la méfiance, la prudence) ; une façon éhontée de louer et de glorifier la doctrine en invoquant sans cesse le fait que c'est Dieu lui-même qui l'a donnée,... qu'il n'y a rien ici à critiquer, mais seulement à croire, à accepter,... qu'elle doit être accueillie avec la plus profonde reconnaissance et en pleine humilité. On spécule constamment sur le ressentiment qu'éprouvent les

moins haut placés contre tout ce qui est à l'honneur... On convainc tous les laissés pour compte et les ratés,... on fanatise les pauvres petites têtes sottes jusqu'à leur inspirer une prétention insensée, celle d'être le sens et le sel de la terre... La doctrine jouait du paradoxe, elle stupéfiait, elle indignait, elle excitait à la persécution et aux sévices... » (XV, 268 *sq.*).

Le fait inattendu, mais précisément voulu par le christianisme, c'est que les idéaux chrétiens *ont également conquis les âmes des nobles et des forts.* Cela, c'est l'énigme de cette histoire. Nietzsche ne parvient que difficilement à l'expliquer en recourant à la psychologie. Cet idéal répond « à toutes les lâchetés et à toutes les vanités d'âmes gagnées par la fatigue – et les plus forts ont leurs heures de lassitude ; dans ces moments-là, on pense que tout ce qui paraît le plus utile et le plus souhaitable – confiance, naïveté, modestie, patience, amour du prochain, renoncement, soumission à Dieu, une façon de se détacher de soi-même et d'abdiquer son moi tout entier – est aussi en soi ce qu'il y a de plus utile et de plus souhaitable » (XV, 328). Aussi Nietzsche disait-il : « Pourquoi nous luttons contre le christianisme ? Parce qu'il veut briser les forts, décourager leur vertu, profiter de leurs heures mauvaises et de leurs lassitudes, changer leur fière assurance en inquiétude et en scrupules de conscience ; parce qu'il s'entend à empoisonner et à rendre malades les instincts nobles, jusqu'à ce

que leur force, leur volonté de puissance se retourne contre eux-mêmes, – jusqu'à ce que les forts périssent sous l'excès du mépris de soi et du masochisme : cette effroyable manière de périr dont Pascal fournit l'exemple le plus célèbre » (XV, 329).

Des conflits de cette sorte provoquent cette *tension de l'esprit* où Nietzsche voit un effet extraordinaire du christianisme, et un effet auquel il applaudit : car cette tension, pour qui parvient à surmonter le christianisme, donne des chances d'élever la condition d'homme à une hauteur qui, sans elle, n'aurait même pas été aperçue. C'est justement cette tension issue du christianisme que Nietzsche éprouve comme la sienne propre. Mais sera-t-elle efficace, se maintiendra-t-elle ? Telle est la grande question historique qui se pose, ici est le danger. Cette ascension, des phénomènes historiques plus puissants peuvent l'interrompre, qui par essence tendent justement à relâcher l'esprit (VII, 5 ; XVI, 196, 394). On a presque l'impression que, bien plus que le christianisme, ce sont ces relâchements que Nietzsche condamne. Ils sont le pire, la ruine totale. En dehors des jésuites, l'esprit de la démocratie moderne et de tout ce qui s'y rattache en est l'exemple le plus net :

Libéralisme, socialisme, démocratie – si antichrétien que soit leur comportement – sont essentiellement pour Nietzsche des produits d'un christianisme qui s'est relâché. En eux, le christianisme continue à vivre ; il se maintient par de

commodes hypocrisies d'origine chrétienne sous une figure profane. Même la philosophie, la morale, l'idéal humanitaire moderne, et en particulier les idéaux égalitaires, sont des idéaux chrétiens déguisés. Voici ce qu'ils enseignent : il faut aider la faiblesse en tant que faiblesse, comme toute impuissance ; n'importe quel être humain, du seul fait de sa réalité biologique, peut déjà prétendre à tout ce qui n'est possible qu'à un homme de haut rang ; n'importe quel sot, totalement étranger au monde de l'esprit, doit apprendre ce qui n'est dû qu'à celui en qui les idées ont une source vive ; la vie humaine jouit d'une primauté absolue, et non pas ce que l'homme recèle en lui, son enthousiasme, son authenticité, sa volonté ; on laisse croire que tout est possible à chacun ; on refuse de reconnaître la dureté des données naturelles et de s'incliner devant des choses qui se décident en dehors de soi ; on utilise l'esprit et l'idéal comme de simples moyens dans la lutte pour la vie, qui en fait ne cesse jamais, et ainsi on fausse tout. Ce sont là, aux yeux de Nietzsche, les conséquences de la déviation originelle, la déviation de l'antiquité tardive, la déviation juive et chrétienne. À travers toutes leurs transformations, ces idéaux restent aussi hypocrites et aussi éloignés du réel. Lorsqu'ils s'émiettent à leur tour, qu'ils s'épuisent et sont finalement percés à jour, c'est le nihilisme qui surgit : on ne croit plus à rien, on ne tient plus rien pour vrai, ou bien tout est également vrai, on perd pied. En son essence, le nihilisme est une consé-

quence du christianisme, et plus précisément du christianisme dévié dès l'origine, non du christianisme de Jésus.

Nombreuses sont les figures où Nietzsche reconnaît les *pseudomorphoses* du christianisme dans le monde moderne. La plus aimable est encore celle de « l'euthanasie du christianisme » dans le monde bourgeois : alors que des hommes vraiment actifs, dit Nietzsche, ont perdu aujourd'hui tout christianisme, les esprits contemplatifs de la classe moyenne spirituelle ont encore un christianisme apprêté qu'il décrit ainsi : « Un Dieu qui dans son amour arrange tout finalement pour notre bien... de telle sorte que dans l'ensemble tout va toujours bien, et qu'il n'y a pas de raison de prendre la vie au tragique ou même de s'en plaindre, bref, la résignation et la modestie élevées au rang de la divinité, c'est ce qu'il y a de mieux et de plus vivant dans ce qui reste encore du christianisme... un doux moralisme... Ce qui en reste, ce n'est pas tant *Dieu, liberté et immortalité* qu'une certaine bienveillance et une conduite honnête, et la croyance que, dans le grand Tout aussi, régneront la bienveillance et l'honnêteté (VI, 88).

3. Histoire universelle

Pour Nietzsche, le christianisme n'est qu'un phénomène parmi d'autres dans l'histoire universelle. Cette histoire, il ne la conçoit pas comme un

tout fermé, mais il y voit pourtant un processus d'ensemble tendant à rendre possible la réalisation d'un type d'homme supérieur. Elle est une sorte de transition au cours de laquelle l'homme doit devenir plus que l'homme. L'époque actuelle est celle de la crise du nihilisme qui doit s'accomplir jusqu'au bout ; c'est lui qui représente le plus terrible danger, c'est lui qui ouvre pourtant les plus hautes possibilités.

Dans cet ensemble, le christianisme fait figure pour Nietzsche de fatalité sans précédent, entraînant la falsification et la corruption de l'homme. Le christianisme, avec l'antiquité dont il est naturellement issu, c'est aujourd'hui seulement qu'on en éprouve les conséquences dernières et qu'on le perce à jour. L'instant de l'histoire universelle que nous vivons est unique. Nous savons encore ce que fut cette réalité passée ; mais elle tombera dans l'oubli, lorsqu'elle ne sera plus vivante pour personne. « Nous pouvons voir à peu près clairement que l'épisode chrétien, sur la terre, est l'un des chapitres les plus terribles de l'histoire... À la vérité, par le christianisme, c'est encore l'antiquité qui s'est prolongée jusqu'à nos jours ; et s'il disparaît, nous la comprendrons de moins en moins. Le moment actuel est le plus favorable pour la connaître ; nous n'avons plus de préjugé en faveur du christianisme, mais pourtant nous le comprenons encore, et à travers lui, aussi l'antiquité... » (X, 403). Et ici, rempli d'angoisse par l'avenir

qu'il entrevoit, Nietzsche en vient à louer malgré tout son époque, bien qu'elle soit tombée au niveau le plus bas : « Nous vivons juste au centre du temps humain, comble de bonheur » (XII, 209).

En cet instant de l'histoire, le christianisme est encore pour Nietzsche matière à observation de première importance, lui permettant d'étudier des nécessités d'ordre général et des rapports de causalité découlant de la condition humaine : ainsi l'efficacité de l'impuissance, lorsqu'à travers son ressentiment la volonté de puissance devient spirituellement créatrice ; ainsi les sublimations de cette déviation ; la possibilité d'une tension spirituelle, celle d'une absolue sincérité ; ainsi le type du prêtre, les méthodes permettant de dominer les âmes, la technique du prosélytisme, etc.

Pour étudier ces possibilités, il se sert de divers rapprochements. Puissance et impuissance, décadence et vie ascendante, maîtres et esclaves, le type du prêtre, le nihilisme, tout cela peut se trouver partout. C'est pourquoi Nietzsche compare les phénomènes analogues dans le bouddhisme, dans l'Islam, dans l'antiquité, dans les lois de Manu. Partout, il découvre le mensonge. Aussi lui importe-t-il de discerner à quelle fin on ment et avec quels résultats. Il croit pouvoir distinguer le mensonge constructif, créateur, du mensonge destructeur propre au christianisme. Il décrit avec effroi la situation telle qu'elle lui apparaît : c'est donc un des effets du christianisme que d'avoir rendu vaine

la grande antiquité grecque : le christianisme a détruit l'*imperium romanum*, il a anéanti le succès de l'Islam ; et de nouveau, à cause de lui – par la faute de Luther –, la Renaissance (cette grande résurrection de l'homme véritable) a eu lieu en vain.

Toutes ces observations, Nietzsche les fait servir à un but unique. Le christianisme a préparé ce qu'il reste possible de faire, au moyen des impulsions auxquelles il a lui-même donné naissance, en cet instant où sa fin est proche. Maintenant, nous sommes arrivés au tournant de l'histoire : il ne s'agit pas seulement de remédier à l'angoisse du nihilisme ; pour la première fois, il devient possible d'esquisser pour la condition humaine le plus grand des projets. Connaissant le cours des événements, nous devons être capables d'établir un plan d'élevage de l'homme supérieur. Partout, c'est la même question qu'on pose à l'histoire : « De quelle empreinte le déroulement des faits a-t-il marqué le type humain ? Jusqu'à présent, quand des êtres exceptionnels ont surgi, incarnant la grandeur humaine, ce ne fut qu'une suite de hasards heureux ; désormais, c'est à cela que doivent tendre les hommes lorsqu'ils s'efforcent de diriger l'histoire. Nous savons maintenant ce que l'homme est devenu grâce à son dressage par le christianisme. Cette connaissance nous amène à poser une nouvelle question : « D'une façon générale, de quel développement l'homme est-il capable ? »

Considérer l'histoire universelle, c'est constater les effets que tel dressage a produit par hasard, afin de mieux savoir désormais pratiquer un dressage conscient.

Aussi Nietzsche veut-il susciter maintenant, devant le panorama de l'histoire, « un instant de la plus profonde méditation ». Maintenant que le nihilisme est apparu, cette méditation doit le mener logiquement et psychologiquement jusqu'à son terme, afin d'y puiser alors la force d'une réaction inverse. Les puissances de la foi et leurs conséquences, tous les idéaux moraux, ainsi que la philosophie, doivent être rejetés comme ennemis de la vie ; et sur ce refus, on pourra alors fonder une conception nouvelle qui dira oui au monde et stimulera l'homme au lieu de le mutiler. Et quand nous posséderons cette conception du monde, c'est l'histoire universelle elle-même qu'il nous faudra prendre en main pour la diriger selon nos plans.

La pensée de Nietzsche obéit en fait à des impulsions chrétiennes alors que le dogme n'a plus de sens pour lui

Nous avons dit de quelle manière Nietzsche concevait l'histoire universelle, l'époque contemporaine et l'histoire du christianisme. Notre exposé était schématique. Il ne donnait une idée que des points de vue fondamentaux de Nietzsche, non de la richesse de ses développements dans le détail. Il laissait en même temps de côté toutes les incohérences. Devant celles-ci, quelle va être notre position ? Il est facile de repérer des erreurs et de rappeler quantité d'éléments dont Nietzsche n'a pas tenu compte. Il est vrai aussi, d'autre part, que bien des affirmations auxquelles on ne peut que souscrire sont presque des truismes. Prenons quelques exemples.

Étudier Nietzsche, c'est apprendre à voir des faits, à saisir des *relations causales, psychologiques*

et sociales ; c'est apprendre entre autres à voir clair dans le réseau compliqué des effets du ressentiment, capable de fausser toutes les échelles de valeur.

Face au christianisme, Nietzsche fait sien ce reproche, justifié dans une large mesure, et formulé en Extrême-Orient dès le XIII^e^ siècle : les Chrétiens ne font pas ce qu'ils enseignent, ce que disent leurs livres saints. Nietzsche s'exprime ainsi : « Le bouddhiste agit autrement que celui qui n'est pas bouddhiste ; le chrétien agit comme tout le monde, et son christianisme est fait de cérémonies et d'états d'âme » (XV, 282).

Nietzsche pousse à un choix lucide devant les exigences chrétiennes (surtout celles du Sermon sur la Montagne) : « Est-ce que je veux, ou est-ce que je ne veux pas leur obéir ? » Il interdit toute dérobade hypocritement justifiée. Mais en même temps, il rend attentif aux grandes antinomies insolubles de la réalité chrétienne, antinomies qui se manifestent dans des questions comme celles-ci : Quelle est l'altitude de la foi devant le savoir ? Quelle est celle du christianisme devant la civilisation ? Où est la pure origine du christianisme : dans la tradition qui s'est formée au cours des siècles, déployant ce qui n'était au début qu'un germe, ou seulement dans les livres sacrés ? Ou bien se situe-t-elle encore au-delà de ces textes, eux-mêmes déjà altérés ? Le christianisme est un événement temporel, et comme tel sans limites nettes dans le temps et ambigu dans ses manifesta-

tions. Nietzsche a établi des *distinctions* : d'un côté, Jésus lui-même ; d'un autre, les influences de déviation, venues de l'antiquité tardive et du judaïsme ; enfin les transpositions profanes des valeurs chrétiennes en socialisme, libéralisme et démocratie. Pour autant que ces distinctions cadrent avec des faits objectifs, elles ont tout au plus la valeur d'hypothèses venues après coup. Souvent cependant les conceptions de Nietzsche ne sont pas telles qu'on puisse aisément les vérifier, notamment partout où il s'agit, non pas de faits, mais d'interprétations et de jugements de valeur. Ses tableaux historiques n'ont plus alors la portée de constatations positives. Ils expriment bien plutôt la nature de celui qui les voit, la manière dont, au contact de l'histoire, il se comprend lui-même, sa volonté et son échelle des valeurs.

Nous n'allons pas poursuivre davantage cet examen critique. Aussi bien, ce ne sont pas là des faiblesses propres à Nietzsche seul. L'essentiel, c'est bien plutôt le sens que peut avoir sa conception de l'histoire universelle, telle que nous l'avons résumée, pour son effort philosophique considéré dans son ensemble. Nous croyons pouvoir affirmer que cette conception n'est dans la pensée de Nietzsche qu'un thème de surface. Il est vrai que, dans ses derniers écrits, elle paraît croître en importance au point de prendre une signification absolue et de s'affirmer comme une connaissance définitive et incontestable. Pourtant nous ferions

tort à Nietzsche si nous interprétions sa pensée aussi simplement que nous l'avons fait jusqu'ici. Comprendre un penseur, c'est pénétrer ses mobiles les plus profonds. Ceux-ci ne sont pas accessibles au premier coup d'œil, alors qu'il est facile de suivre par la pensée une image aussi univoque que celle que nous venons de retracer. Nous devons voir jusqu'où nous pouvons aller dans notre recherche de l'essentiel, en nous pliant au texte de Nietzsche. Nous n'obtiendrons peut-être pas ainsi d'interprétation univoque ; néanmoins la question soulevée par Nietzsche pourra nous devenir sensible dans sa profondeur, et non pas seulement dans sa portée antichrétienne ; et ensuite, nous pourrons peut-être apercevoir le mouvement proprement philosophique de la vérité chez Nietzsche, mouvement qui se trouve au-delà des alternatives rationalistes et de l'arbitraire des jeux dialectiques.

Nous ferons un premier pas dans ce sens en revenant à notre question principale : comment la pensée de Nietzsche est-elle déterminée par *des impulsions chrétiennes* ? Nous verrons que la possibilité d'une *vision totale de l'histoire universelle* est déjà, comme telle, d'origine chrétienne. À elle se rattache la conception de l'homme comme d'un *être manqué*. Mais avant tout, la *volonté de sincérité absolue*, qui inspire les attaques de Nietzsche contre le christianisme, est d'origine chrétienne. L'absolu moral qu'implique cette sincérité pousse à la conquête d'une science universelle, dont l'objet

serait le monde, l'homme, et aussi le christianisme et son histoire. Mais si, après cela, nous observons le christianisme de Nietzsche – donc dans sa conception de l'histoire universelle, dans son image de l'homme et dans son absolue volonté de vérité, dont les deux conceptions précédentes elles-mêmes sont nourries –, nous verrons qu'il a perdu la teneur dogmatique du christianisme. Cette perte se manifeste dès le début dans la manière dont Nietzsche s'est assimilé les impulsions chrétiennes. Elle a pour conséquence le renversement nihiliste ; c'est précisément cette sorte de christianisme demeurée vivante qui est à l'origine de son nihilisme.

Mais ce n'est là qu'une étape encore vers une meilleure compréhension de Nietzsche. Lorsque ce point sera tout à fait clair, nous essaierons d'aller jusqu'au plus profond de sa pensée.

1. La connaissance totale de l'histoire universelle

La vision nietzschéenne de l'histoire laisse transparaître le schéma de pensée à partir duquel elle se déploie : il est admis que nous pouvons avoir, ou même que nous avons une connaissance totale de l'histoire humaine ; que nous connaissons notre époque et que nous sommes par conséquent en mesure de savoir ce qui lui convient ou ne lui convient pas ; et encore, que nous pouvons embrasser du regard et faire dépendre de nos plans et de

nos volontés la totalité de l'avenir. Ce schéma de pensée ne va nullement de soi. De larges secteurs de l'humanité et des siècles entiers ont vécu dans une soumission indiscutée au retour régulier des phénomènes, sans histoire, entièrement adonnés au présent comme à une sorte d'éternité, comme si les choses avaient toujours été et devaient toujours être ce qu'elles sont aujourd'hui. D'où vient donc cette autre manière de penser, si excitante, qui engendre selon les situations un extraordinaire sentiment d'impuissance, ou au contraire la conscience d'une prodigieuse puissance sur le cours des événements ?

Elle est d'origine chrétienne. C'est une pensée chrétienne que de considérer l'histoire humaine comme strictement unique, avec les événements décisifs qu'elle comporte : Genèse, péché originel, apparition du Fils de Dieu, fin du monde, Jugement dernier. Le Christ en connaît la totalité ; l'histoire empirique n'est pas pour lui une succession de faits fortuits et de simples changements : elle baigne dans l'unité de l'histoire surnaturelle. C'est de là que l'histoire empirique tire sa signification profonde ; c'est en elle aussi que se joue en tout temps le salut de chaque âme individuelle.

La philosophie de l'histoire, cette connaissance totale de nature profane, est née d'une représentation chrétienne de ce genre, bien que profondément transformée. Herder, Kant, Fichte, Hegel et Marx en descendent en ligne directe, et avec eux

aussi Nietzsche. L'élément décisif chez eux tous, c'est une vision de la totalité. L'époque actuelle est conçue comme occupant une place déterminée dans l'ensemble, et cela toujours sous la forme d'une crise, d'une transition dont dépend le tout ; tous ils ont tendance à situer quelque part dans le passé un point culminant, origine du salut, et à considérer ensuite ce salut comme une possibilité ouverte à l'époque actuelle ; tous interprètent l'histoire selon le schéma suivant : il y a eu une époque de vérité, de santé ; puis s'est produit quelque événement qui a rendu l'homme étranger à lui-même, quelque intervention du mal ; la situation antérieurement saine a été ruinée, désagrégée et corrompue, et il faut désormais la rétablir. Le contenu de toutes ces catégories varie, mais elles-mêmes se retrouvent constamment.

Pour Nietzsche, le point culminant de l'humanité (auquel il accorde tout l'éclat et la plénitude que gardent pour le chrétien, à travers les Écritures, les époques évangéliques) se situe dans la Grèce présocratique. Si nous voulons retrouver notre propre vérité et notre authenticité, nous devons nous rapprocher à nouveau de cet hellénisme de « l'âge tragique » ; la grandeur de l'antiquité a été détruite par des poisons qui – tous résumés, cumulés et renforcés dans le christianisme (XVIII, 306) – ont ruiné le monde, si bien qu'aujourd'hui, après deux mille ans, il a atteint son niveau le plus bas et qu'un revirement est enfin inéluctable.

La certitude qui s'affirme dans une telle connaissance de la réalité reste (bien que le contenu en ait été radicalement changé) d'origine chrétienne. Et Nietzsche, tout possédé qu'il est par cette vision, reste capable de démasquer l'illusion sur laquelle elle repose désormais. Car ce qui avait jadis une signification profonde, en tant que conscience métaphysique de l'être, devient vain sous la forme d'un savoir. La conscience métaphysique qui se renouvelle chez Nietzsche, jointe à son sens scientifique et critique, brise toute conception prétendant à la totalité, comme aussi la sienne propre. Il le sait bien : le tout n'existe pas ; ce qu'il y a, c'est un devenir éternel. Chercher le sens du tout, c'est déjà quitter le domaine de la vérité, car le tout reste au-delà du sens et du non-sens. Même l'univers comme unité n'existe pas. L'histoire universelle – qui est, du point de vue chrétien, le processus décisif, un et unique, dont l'origine est surnaturelle, et du point de vue de la philosophie de l'histoire, le processus évolutif, un, à travers toute sa diversité, de l'esprit dans son unité – brise chez Nietzsche l'unité de sa forme et devient le champ d'expérience des fictions humaines : l'histoire est « le grand laboratoire » (XIII, 32). « L'humanité n'avance pas, elle n'existe même pas. Son aspect général, c'est celui d'un énorme laboratoire où quelques essais réussissent... et où il en échoue d'innombrables » (XV, 204). Cela revient à renverser totalement la conception d'ensemble qu'on peut se faire de

l'histoire. L'idée d'unité qui avait eu jadis son origine dans le christianisme finit par s'abolir ; elle s'anéantit, et désormais Nietzsche la remplace par celle du retour éternel.

L'histoire universelle une fois réduite à un champ d'expérience, une fois disparue l'unité de son évolution totale, les nécessités générales qui commandent les événements n'en subsistent pas moins, et on peut apprendre à les connaître en observant et en comparant les expériences qui jusqu'ici ont été faites sans aucun plan. Nietzsche est ici amené à une seconde pensée qui n'a rien de chrétien : il ne cherche pas seulement la totalité, mais encore comment on peut *la diriger*. Le christianisme considérait l'histoire dans son ensemble comme donnée, et la seule décision qui s'y prenait, selon lui, concernait le salut de l'âme individuelle. Chez Nietzsche, l'orientation de l'histoire dans son ensemble reste en suspens, et il appartient à l'activité volontaire de l'homme d'en décider. Hegel refusait encore de poser la question de l'avenir ; Marx voulait stimuler et accélérer le processus qui à ses yeux était de toute façon, inéluctablement, en train de s'accomplir. Nietzsche voit l'effroyable danger : l'homme peut périr, il peut redevenir un singe, si au dernier moment le revirement ne se produit pas. Mais ce revirement, selon Nietzsche, ne peut s'accomplir que par la connaissance de la totalité, dans une nouvelle conception du monde, grâce à l'éducation, au dressage conscient de

l'homme supérieur. À la place du Dieu créateur qui conduit l'histoire, c'est l'avènement de l'homme agissant qui dresse des plans et prend en mains l'histoire dans sa totalité.

D'un point de vue critique, voici ce qu'il y a à dire contre le principe affirmant la possibilité d'une connaissance universelle et d'une action planifiée qui en dériverait :

1. Une connaissance totale de l'histoire universelle n'est pas possible, parce que nous sommes toujours *dans* le tout, nous ne savons jamais *le* tout. Une esquisse du tout, quelle qu'elle soit, est une hypothèse que l'on émet pour voir dans quelle mesure la réalité empirique viendra la confirmer – ainsi se créent les perspectives et les lignes d'interdépendance ordonnée parmi les phénomènes historiques – et dans quelle mesure la réalité empirique ne la confirmera pas, ce qui engendre des questions toujours nouvelles, devant l'infini de l'histoire. Une connaissance de la totalité, si elle se fige définitivement, est toujours illusoire ; bien plus, elle paralyse la recherche expérimentale en établissant une forme fallacieusement achevée et satisfaisante, qui laisse intuition et entendement en repos.

Même le tableau qu'on brosse d'une époque ne peut être qu'une construction ; il est plein de sens dans la mesure où il éclaire et explique une situation, mais il n'a jamais connaissance de l'essence ou de toute la réalité infinie d'une époque. Toute connaissance de ce genre trouve quelque part sa limite, où la réalité cesse de lui correspondre.

Toute connaissance objective, – de même aussi celle qui a pour objet le cours de notre histoire – doit, si nous voulons qu'elle soit vraie, impliquer la conscience d'une relation qui reste fondamentale pour tout notre être : nous puisons notre être et notre vie dans l'*englobant* qui lui-même ne devient jamais objet. Nous pouvons nous imaginer que la totalité de l'histoire est devenue pour nous un objet de connaissance, et que nous avons ainsi sous les yeux la réalité même au sein de laquelle et par laquelle nous sommes ; mais c'est alors que nous avons perdu le sens intérieur de l'englobant qui nous fait vivre et dans lequel seulement peuvent se créer toutes les formes finies qui servent à connaître les objets. Il est caractéristique que, devant l'histoire, Nietzsche n'ait pas su dépasser les affirmations brutales, les jugements de valeur et les formules sommaires, ou bien qu'il se soit perdu dans des banalités d'ordre psychologique, la plupart du temps négatives. Chaque fois qu'il croit savoir ce qu'est l'homme, l'histoire, ce que je suis moi-même dans le tout, il perd l'englobant et, du même coup, l'origine et l'essence.

De même, du christianisme considéré comme phénomène historique d'une énorme importance, il n'est pas possible de posséder une connaissance totale. Si une telle connaissance procède *extérieurement* au christianisme en effet, elle ignore les forces existentielles qui le font vivre intérieurement et ne peut qu'accumuler les dérivations psychologiques, les transpositions, les éléments superficiels

et apparents ; d'autre part, si elle procède *de l'intérieur*, – celui qui connaît étant alors un homme de vie et de foi chrétiennes –, il ne peut être question que d'une connaissance *dans* l'englobant, retenant certains aspects provisoirement fixés de quelque chose qui lui échappe. C'est par suite d'une corruption résultant d'une idée fausse de la réalité historique que depuis un siècle et demi, partout où l'on fait l'histoire de la culture, on prétend connaître comme quelque chose d'objectif cette réalité qui n'est elle-même que par son existence dans l'unité de l'être et du savoir. Et c'est ainsi également qu'on parle de l'essence du christianisme, sans remarquer qu'on s'égare dans des généralités vagues, ou qu'on n'envisage plus que des détails concrets n'ayant en eux-mêmes rien d'essentiel.

2. Il n'est pas possible d'*agir selon des plans embrassant la totalité de l'histoire universelle* parce que cela impliquerait comme condition préalable la connaissance de cette totalité. Nietzsche sait qu'une telle connaissance n'existe pas encore, mais il la tient en principe pour possible : « En tout cas, si on ne veut pas qu'un tel gouvernement universel et conscient finisse par détruire l'humanité, il faudra au préalable *connaître mieux qu'on ne l'a jamais fait jusqu'ici* tout ce qui conditionne la civilisation, afin de disposer de normes scientifiques à des fins œcuméniques » (II, 43). Par la suite, Nietzsche en vient même à oublier que cette

connaissance, au moins pour le moment, est en fait exclue. Et jamais il ne reconnaît la limitation de principe qui découle de cette impossibilité, à savoir que toute chose connue se trouve toujours réduite à une réalité finie, englobée par une totalité échappant à la connaissance. Tout acte a, parmi d'autres, des conséquences auxquelles on n'avait pas pensé et qu'on n'avait pas voulues. Il s'accomplit au sein de la totalité englobante du processus historique, et jamais il ne dispose de ce processus tout entier. Si je me propose un but limité, à l'intérieur de tel tout fini et par là fermé, alors je peux connaître avec précision le réel et atteindre par mes interventions, mon travail, les résultats que je me suis proposés. Mais si, au contraire, c'est la totalité en général que je prétends embrasser, je ne dispose plus que d'une connaissance illusoire qui brouille les possibilités ouvertes par la science ; loin de toute réalité, perdu parmi des jugements confus, je ne puis plus exercer sur les choses qu'une action trouble et incertaine dont les résultats vont dans des directions tout autres que je ne le voulais.

Elle n'existe pas non plus, cette organisation unique du monde qui serait la seule juste, qui pourrait se maintenir et conclure. Tout ce qui est « juste » ne représente, par rapport à la totalité, qu'un chemin ; et c'est seulement chemin faisant que se manifestent à nous des implications du mot « juste » qu'auparavant nous ne pouvions même pas apercevoir.

Quand on prétend faire de la totalité l'objet d'une conduite volontaire, l'englobant n'est plus qu'une réalité finie, et on se propose précisément comme but ce qui se dérobe toujours.

Lorsqu'on s'interroge au sujet de la totalité de l'histoire et de l'avenir, on le fait avec la plus profonde gravité. À cette gravité s'oppose, en un contraste étonnant, la légèreté d'une connaissance qui se prétend totale et qui s'effrite devant n'importe quelle science critique ; de même, la légèreté des techniques et des plans dont la portée, au cours des événements, se trouve déterminée par des forces toutes différentes de celles qu'ils prétendaient mettre en jeu.

Toutes les fois que je rattache ce que je sais à une totalité et que je justifie mon action par l'histoire universelle, je me laisse détourner de ce qu'il est réellement possible de faire. Le présent m'échappe, soit – dans la connaissance – au profit d'une chose passée, soit – dans l'action – au profit d'une chose future ; dans les deux cas, au profit d'une chose pensée seulement, et non pas réelle, une chose qui n'est pas vécue et qui ne se réalise jamais. Quand l'homme reste fidèle à la réalité, ce qui lui importe c'est de faire ici et maintenant ce qu'ordonne la vérité, et non pas de déduire le « maintenant » et l'« ici » d'autre chose, d'un but. Certes, toute la vie humaine ne se déploie qu'au moyen de plans et de buts. Selon les situations et selon le niveau du savoir, les plans peuvent avoir

une portée plus ou moins lointaine ; ils restent légitimes dans la mesure où le savoir reste critique et méthodique, dans la mesure où l'idée que l'on se fait de la situation ne s'éloigne pas de la réalité. Alors la situation et la connaissance restent enveloppées dans l'englobant qui s'actualise ou peut s'actualiser éternellement par le mouvement de tout être particulier ; et c'est à lui de guider tout vouloir, toute technique, tout plan, toute action, s'ils doivent avoir un caractère substantiel. Autrement dit : l'important, ce n'est pas l'histoire universelle, qui n'est dans les mains de personne, mais c'est l'historicité du moment présent : ce que je deviens réellement, qui je rencontre, qui j'aime, quelles tâches concrètes j'assume dans ma profession, quelle image de l'homme hante mon esprit (parce qu'elle existe et que j'ai pu la voir), dans quel horizon de la communauté humaine je vis, à quel peuple et à quelle patrie j'appartiens, et enfin comment, à travers tout cela, je perçois l'être, comment mon rapport à la transcendance, à l'éternité, deviennent pour moi réels, et quelle est pour moi la présence du néant.

L'homme qui existe doit se mêler en pleine lucidité au processus historique qui lui permet de s'accomplir. Certes, il est un rien devant la transcendance, mais il est son maître devant tout ce qui prétendait, dans le monde, le réduire à n'être qu'un simple moyen ; il est son maître aussi devant l'avenir, pour peu que celui-ci se présente sous

une certaine forme définie par rapport à la seule réalité essentielle. Faire un absolu de l'histoire universelle, prétendre disposer de sa totalité – que ce soit en pensée ou en croyant agir – voilà qui frustre l'homme de ce qui aurait pu être son essence et qui l'entraîne sur un terrain trompeur.

Sans doute, l'homme pensant ose quitter la terre ferme ; mais alors il ne reprend pied nulle part ailleurs, ni dans le lointain, ni dans le monde de l'avenir ; le sol, pour lui, c'est seulement sa présence devant la transcendance, quand il est capable de puiser la force de vivre dans la profondeur où il est enraciné. Sans doute, l'homme doit oser s'exposer à l'immensité sans limites du possible ; mais ce qui décide de son être, c'est ceci : se perdra-t-il devant le néant qui l'accule au désespoir, puis au fanatisme, ou bien se trouvera-t-il lui-même, face à la transcendance qui se saisit de lui et lui donne sa liberté ?

Lorsque nous pensons à l'histoire universelle en lui conférant la valeur absolue d'une connaissance totale, c'est comme si nous faisions descendre un brouillard sur tout ce qui fait notre réalité. Il en va ainsi dans de vastes domaines de la pensée moderne. Il faut une secousse pour s'en libérer. Et si cette libération est facile à concevoir, elle est difficile à accomplir.

Nietzsche, et avec lui l'homme moderne, ne vit plus en relation avec l'Un qui est Dieu ; lié au fil conducteur de l'unité chrétienne projetée dans

l'histoire universelle, il se jette dans l'unité sans transcendance qu'il prête au monde d'ici-bas et à l'histoire de l'humanité ; il se voit alors contraint, par la science même, d'apprendre que cette unité immanente au monde n'existe pas. Quand l'unité s'effondre, il ne reste plus que le hasard comme instance suprême, le chaos comme réalité véritable ; il ne reste plus qu'à se cramponner fanatiquement à n'importe quoi, à considérer la totalité comme un simple champ d'expérience, à dresser, en se trompant soi-même, des plans qui embrassent le tout – et au moment où la mauvaise foi de tout cela est démasquée, il ne reste plus qu'un nihilisme exacerbé.

2. « Il y a quelque chose de fondamentalement manqué dans l'homme »

Cette parole de Nietzsche (XIV, 204) est comme une transposition de l'idée chrétienne du péché originel.

Nietzsche souffre de la condition humaine au point de sombrer par moments dans « la plus noire mélancolie ». Tout animal est réussi, il obéit à un type définitif ; l'homme, au contraire, est pour Nietzsche « l'animal encore inachevé » ; dans l'indétermination de ses possibles, dans son indécision, il est ainsi, de par sa simple réalité empirique, comme une maladie de la terre.

Pourtant ce caractère défectueux de l'homme est en même temps aussi sa chance propre. Il n'est pas encore ce qu'il peut être ; il n'est pas réussi ; mais il peut encore tout devenir. Nietzsche ne souhaite pas que l'homme devienne un « animal définitif », c'est-à-dire un type, et par là nécessairement un type de troupeau. Au contraire : l'essence propre de l'homme, c'est son inachèvement, qui lui donne le pouvoir de se dépasser lui-même.

De là vient que Nietzsche dit intégralement oui à la condition humaine. Il rejette toutes les accusations qu'il a portées : « L'homme réel a beaucoup plus de valeur que n'importe quel homme souhaité ou rêvé » (VIII, 139).

« Tout homme à l'esprit bien fait est heureux que l'homme soit ce qu'il est et que tel soit son chemin ; mais il va plus loin » (XII, 24).

L'homme s'est perdu, mais son salut reste possible : tel paraît être le schéma fondamental de la conception que Nietzsche se fait de la condition humaine. Toutefois, cette conception a passé par une transformation si radicale qu'elle a désormais perdu toute son essence chrétienne.

En effet, l'homme, chez Nietzsche, ne peut compter que sur lui seul. Cette élévation possible de l'homme qui « va plus loin » s'accomplit *sans aucun dieu*. Nietzsche, délibérément, ne donne à l'homme que l'homme, et il en est content : « Toute la beauté et tout le sublime que nous avons prêtés aux choses réelles et imaginaires, je veux les

revendiquer comme étant la propriété et la création de l'homme... » (XV, 241).

Pourtant, demandons-nous, l'homme peut-il atteindre son but s'il ne veut que lui-même et son propre dépassement ? En un temps où Nietzsche savait que cela n'était pas possible, il a noté une parole de Goethe (adressée au conseiller Schlosser) : « On ne peut vraiment respecter que celui qui ne se cherche pas lui-même... Je dois avouer que, pendant toute ma vie, je n'ai trouvé des caractères ainsi oublieux d'eux-mêmes que chez des hommes dont la vie religieuse était solidement enracinée, dont le credo était fondé sur une base immuable et reposait pour ainsi dire sur lui-même, indépendant du siècle, de son esprit, de sa science » (XIII, 304).

Par la suite, Nietzsche a renié cette réalité. Mais là encore, il est caractéristique que, lorsqu'il cherche à concevoir la condition humaine, sa pensée ait obéi d'abord à une impulsion chrétienne. Et pourtant, dès le début, il laisse tomber le contenu chrétien, à savoir le rapport de l'homme à la divinité. Il s'imagine ainsi déployer sa pensée, une pensée créatrice, dans la froide réalité, sans aucune illusion ; il aboutit cependant au vide d'une condition humaine sans rien au-delà d'elle-même ; et comme il en a souffert intolérablement, il finit par dépasser lui-même ses propres positions jusqu'à affirmer l'idée du surhomme. Ce surhomme reste si indéterminé, qu'il n'a aucune signification pour un homme vivant qui, « le regard fixé sur la

perfection », veut faire ici et maintenant ce qui doit être fait afin d'atteindre son maximum de hauteur et de conquérir dans son comportement la sérénité qui accompagne la certitude de l'être. Ne pas nous chercher nous-mêmes, ne pas chercher l'homme, telle est la condition pour nous trouver nous-mêmes, pour trouver l'homme.

3. La science comme volonté illimitée de savoir

Vouloir la vérité et la science, c'est chez Nietzsche une exigence d'origine chrétienne.

Il est vrai qu'on trouve chez lui les affirmations suivantes : une religion qui, comme le christianisme, n'a aucun point de contact avec la réalité, doit être pour la science un *ennemi mortel* (VIII, 281). Comme toute « foi », la foi chrétienne, elle aussi, a toujours opposé un veto à la science, particulièrement « aux deux grands adversaires de la superstition, l'exégèse [1] et la médecine ». « En effet, dit Nietzsche, on n'est pas exégète ou médecin sans être en même temps antichrétien. Comme exégète, on découvre ce qui se sache derrière les « Saintes Écritures », comme médecin on démasque la déchéance physiologique du chrétien-type. Le médecin dit « incurable », l'exégète « supercherie »... (VIII, 282).

Mais Nietzsche lui-même considère que sa propre passion pour la vérité et l'exigence absolue

de l'esprit scientifique moderne dérivent de la *flamme* qui a jailli *du christianisme*, du sens moral qui demande *la vérité à tout prix* (VII, 275).

Nietzsche veut la vérité sans jonglerie et sans illusion ; il veut la vérité parce qu'il connaît le christianisme ainsi que ses conséquences funestes pour la condition d'homme. Il essaie de connaître et d'énoncer des affirmations fondées ; il saisit le caractère problématique de la connaissance ; il applique la méthode critique ; il voit vaciller la vérité elle-même et finit par douter de sa valeur. Il fait ainsi l'expérience personnelle de la situation créée par la science moderne. Ces déviations successives qu'il apprend à connaître sont représentatives de ce qui s'est passé et se passe encore dans la profondeur de l'esprit de notre époque. Si elles nous apparaissaient clairement telles qu'elles sont, elles devraient transformer toute la conscience que nous avons de l'être et de la vérité. Ici, il faut regarder de plus près.

En faisant de la *morale chrétienne la source* de la volonté absolue de vérité qui porte *notre science*, Nietzsche a donné très brièvement une réponse à la question suivante : d'où vient l'universalité de notre science occidentale, d'où vient l'esprit scientifique moderne (qui d'ailleurs n'est jamais incarné qu'en un petit nombre d'hommes) ? La réponse qu'il donne est surprenante, et il nous faut la développer pour la rendre plus nette. Cela nous permettra aussi de comprendre mieux l'attitude étonnamment

contradictoire, et même confuse parfois, qui est celle de Nietzsche à l'égard de la vérité et de la science.

Il y a entre la science *grecque* et celle de l'*Occident moderne*, une *différence* fondamentale. C'est dans le monde chrétien seul, au cours de l'histoire, que la volonté de savoir a pris une telle ampleur ; c'est là que la recherche de la vérité a pris le caractère *impitoyable* qui se manifeste dans la science. Il s'agit là d'un fait incontestable : cette science, avec son *universalité*, son exigence sans limite et sa tendance à l'*unité*, n'est apparue qu'en Occident, et seulement sur sol chrétien. C'est là seulement, au moins en quelques hommes, que s'est formé l'esprit de recherche scientifique, destiné à imprégner toute conscience et toute action.

Le Grec possède, il est vrai, toutes les amorces d'une telle science. Il sait développer clairement des méthodes ; il acquiert en astronomie, en médecine, en géographie, en physique, en zoologie, en botanique, des connaissances concrètes surpassant toutes celles que les hommes avaient pu acquérir ailleurs dans le monde, bien qu'à l'exception des mathématiques elles restent pauvres comparées aux nôtres. Mais le Grec ne connaît pas les principes sur lesquels se fonde une méthode sûre, valable pour une recherche expérimentale s'étendant à la réalité empirique tout entière. Même lorsqu'un individu isolé paraît un instant pratiquer cette méthode, elle est limitée et presque aussitôt

oubliée. La lecture des écrits d'Hippocrate révèle un méli-mélo d'observation authentique, d'interprétation vraisemblable, de théories philosophiques, de superstition fantaisiste. Le Grec ne connaît pas la science universelle et une, progressant sans limite, intérieurement coordonnée en tous ses points, reliant tout à tout dans un but de connaissance, et dont toutes les sciences particulières sont fonction. Le Grec ne parvient qu'à des vues d'ensemble, à des constructions unificatrices servant à établir des ordonnances systématiques et qui tendent ainsi à se fermer sur elles-mêmes plutôt qu'à pousser les sciences en avant. Sa recherche, même lorsqu'elle progresse, a toujours un air d'achèvement. Il ne connaît pas la passion explosive que comporte la volonté du vrai, il s'en tient aux réflexions chargées de doute, comme au temps de la sophistique et d'Euripide, ou au jeu nonchalant d'une connaissance ayant pour objet des choses particulières, cette connaissance pouvant d'ailleurs atteindre à la grandeur qu'elle a chez Thucydide, Euclide, Archimède. Plus on étudie de près l'esprit et les résultats de la science grecque, et plus grand apparaît l'abîme entre elle et la science moderne.

Voilà qui mérite réflexion. D'où cette différence provient-elle ? Interprétons la réponse de Nietzsche : si les Grecs, qui fondèrent la science, ont pourtant ignoré la science universelle proprement dite, c'est que les mobiles spirituels et les impulsions morales nécessaires leur ont manqué.

Au contraire, le chrétien a été capable de faire avancer cette science, grâce à son christianisme et ensuite contre son christianisme – du moins contre chacune des formes objectives que celui-ci a pu revêtir.

Le Grec reconnaît dans le *cosmos* la réalité parfaite, ordonnée ; il reconnaît ce qui est conforme à la raison et aux lois ; le reste, pour lui, n'est rien, c'est la matière, le *méon* inconnaissable et indigne d'être connu. Si au contraire, le monde est la création de Dieu, alors tout ce qui est a été créé par Dieu et mérite d'être connu ; non seulement ce qui est conforme à la raison, ce qui se laisse mesurer, mais tout objet possible d'expérience. Alors l'homme se plonge avec amour dans toutes les particularités des phénomènes, alors il n'y a rien qui ne doive devenir connaissance et savoir.

Dieu, en tant que créateur, est présent, selon le mot de Luther, jusque dans l'intestin d'un pou. Devant l'immensité de l'expérience possible, le Grec s'en tient à des images cosmiques fermées, à la beauté du cosmos tel qu'il le conçoit, à la transparence logique de la totalité posée par l'esprit. Pour lui, tout se rassemble selon des schémas de classification permettant d'établir des degrés hiérarchiques et des séries ordonnées ; ou bien, le contenu de sa pensée s'organise grâce aux syllogismes en un ensemble fermé de rapports ; ou bien encore, il conçoit un processus éternel régi par des lois. Et il ne s'agit pas là seulement d'Aristote et de Démocrite ;

Thomas aussi, et même Descartes cèdent à cette impulsion grecque qui veut à tout prix établir une forme close, paralysant ainsi la science.

Entièrement différente est l'impulsion moderne, qui veut que l'on reste ouvert sans réserve au tout de la réalité créée. La connaissance, alors, vise précisément, dans le réel, ce qui ne cadre pas avec les ordonnances et les lois établies précédemment. La pensée logique elle-même éprouve le besoin de se mettre sans cesse en échec, non pas en vue d'une abdication, mais au contraire pour se retrouver ensuite élargie, enrichie, et poursuivre ce processus à l'infini sans être comblée jamais. La science moderne est née d'une *rationalité* qui, loin de se refermer sur elle-même, *reste ouverte à l'irrationnel* et réussit même à y pénétrer en s'y subordonnant. L'interaction constante – et qui ne cesse jamais – de la construction théorique esquissée par l'esprit et de l'expérimentation positive constitue l'exemple simple et grand et le symbole de ce processus sans fin au cours duquel se frottent et s'enflamment le rationnel et l'irrationnel.

Pour l'homme moderne, ainsi possédé par la passion de connaître, la beauté du monde elle-même n'est plus une chose qui va de soi. La connaissance met en question le beau et le laid, le bien et le mal. Certes, à la fin, la formule *omne mens est bonum* reste vraie, puisque tout a été créé par Dieu. Mais cette valeur reconnue à la réalité n'est plus la beauté grecque, visible et se suffisant

à elle-même ; elle n'est actuelle que dans l'amour porté à toute chose en tant que créée par Dieu, par conséquent aussi dans la confiance que l'on a dans le sens de la recherche scientifique.

Savoir que tout ce qui existe au monde revêt la condition de créature, c'est trouver la sérénité jusque dans les abîmes du réel, à travers l'inquiétude qu'entretient une recherche scientifique qui ne cesse de progresser et de tout mettre en question à l'infini.

Pourtant le monde (connu ou connaissable), étant *créé*, est un *être de deuxième ordre*. C'est pourquoi *il est en soi sans fond* : il repose sur un autre, son créateur. Il n'est pas fermé sur lui-même, et ne peut donc pas non plus se fermer sur lui-même par la connaissance dont il est l'objet. Dans toute connaissance, il ne se manifeste que sous une forme relative : relation d'une chose à une autre, relation de l'objet à la connaissance. Ce que l'on connaît n'apparaît jamais que dans une certaine perspective. Plus la connaissance devient nette et plus il devient évident que le monde est en lui-même déchiré, qu'il ne se laisse saisir nulle part comme réalité définitive, qu'*il indique toujours autre chose*.

Concevoir le monde comme créé, avec toutes les conséquences que cela comporte, n'aurait cependant pas suffi à mettre en mouvement la science moderne. Il s'y ajoute un deuxième facteur : si Dieu est le créateur du monde, il est désormais

responsable de ce qu'est le monde et de ce qui s'y passe. Ce problème de la *théodicée*, celui de la justification de Dieu – qui à lui seul, tel qu'il est incarné par Job, par exemple, ne suffirait nullement à déclencher la recherche scientifique –, provoque alors un effort passionné pour atteindre la vraie réalité divine, en pleine connaissance de la réalité du monde. Ce Dieu qui exige la vérité absolue ne veut pas qu'on le saisisse à l'aide d'illusions. Il rejette les théologiens qui tentent de consoler et de réconforter Job par des pensées spécieuses. Il exige de l'homme un savoir qui cependant paraît sans cesse se tourner en réquisitoire contre lui-même. La passion de la science, à la fois universelle, et incorruptible, naît de cette tension, de cette lutte avec l'idée de Dieu jusque dans la connaissance du réel, qui pourtant vient de Dieu.

Cette lutte va de pair avec le combat que mène l'homme en quête de science contre ce qui lui est le plus cher, ce qu'il souhaite le plus ardemment, contre les idéaux et les principes : ils doivent tous devenir fragiles afin que leur validité soit examinée et qu'ils soient confirmés ou transformés. Dieu n'est pas l'objet d'une foi véritable s'il ne peut pas supporter d'être mis en question par les faits ; et toute quête de Dieu se rend en même temps la tâche plus ardue en refusant les approches illusoires. De même, toute recherche scientifique authentique veut que le chercheur lutte contre ses propres souhaits, ses propres prévisions. C'est un

trait particulier du savant que de tenir pour suspecte toute pensée qui d'avance le satisfait et le convainc.

On aura vu sans doute, par la brève analyse que je viens de faire, combien complexe est l'exigence de vérité qui anime la science moderne. Certes, la validité de ce que la science a déclaré vrai est universellement reconnue. Mais le savant moderne, lui, cherche ces connaissances valables sous toutes leurs modalités, sans admettre aucune limite, et il les trouve. C'est qu'il y est poussé psychologiquement par des facteurs historiques qui ne se sont rencontrés qu'une seule fois.

L'idée de Création fait aimer le monde créé en tant qu'il vient de Dieu, elle rend proche le réel ; mais en même temps, elle le rejette à une grande distance : il n'est malgré tout que de l'être créé, non pas Dieu, non pas l'être même. D'autre part, on lutte pour se faire une *image de la divinité*, pour saisir l'idée même de Dieu. Enfin, l'*exigence de vérité* que Dieu impose interdit de traiter la connaissance comme un jeu, une noble façon d'utiliser des loisirs ; elle lui confère le sérieux d'une vocation qui met tout en cause. Il a fallu ces trois facteurs réunis pour que la science proprement dite fût possible. C'est pourquoi elle n'est pas née en même temps que le christianisme, pas davantage avec l'entrée des peuples nordiques dans l'histoire, mais seulement lorsque se produisit une conjoncture spirituelle telle que les divers facteurs se ren-

contrèrent et agirent les uns sur les autres. Cela arriva après que la pensée eut subi une longue discipline ; des conditions secondaires, d'ordre matériel, ou subjectif et individuel, jouèrent aussi leur rôle. C'était le XVI^e^ siècle, un temps où la foi commençait à vaciller sans avoir encore perdu sa force. Les impulsions du christianisme avaient pris alors toute la profondeur dont elles étaient capables à la suite de la lutte féconde et multiple qui se déroulait au plus profond des âmes. C'est là précisément ce qui permit le déploiement de la science. La volonté de savoir présenta d'ailleurs dans ses modalités de surprenantes combinaisons psychologiques : la recherche scientifique pouvait s'accompagner de mauvaise conscience ; la piété pouvait provoquer la recherche, et ensuite elle-même la condamner ; parfois, la joie de la découverte était payée par l'effroi du chercheur devant son résultat ; on était inhibé par la timidité, mais lorsqu'on passait outre, la passion de la découverte devenait d'autant plus orageuse. Dans cette situation historique sans pareille, où les diverses impulsions furent en lutte avec elles-mêmes, les possibilités suprêmes s'ouvrirent devant l'homme et la passion pour la vérité atteignit son point culminant. Le Grec, dans le domaine scientifique, s'était avancé aussi loin que le permettaient la liberté naturelle de son esprit et la clarté de son regard. Il n'était pas arrivé jusqu'à cette profondeur où l'on est précipité lorsqu'on prend conscience des conflits

insolubles, lorsque le combat moral ne permet plus le repos. Il fallut attendre les siècles modernes pour voir à quel point de tels conflits peuvent être féconds pour la connaissance.

La science englobante, que soutient une véritable passion de l'existence, dépend donc nécessairement de la structure historiquement conditionnée qui est celle d'une âme profonde. Elle repose sur une réalité très fragile, à laquelle les générations successives n'assurent nullement la durée. C'est pourquoi cette science comporte des dangers : elle repose sur une combinaison de facteurs tellement mêlés qu'il suffit de la disparition de l'un d'entre eux pour qu'elle-même devienne inerte ou vide. La conséquence, c'est que dans le monde moderne, la science dans sa réalité a toujours été rare, et elle l'est devenue de plus en plus. Certes, les résultats obtenus dans l'aménagement du monde matériel font un bruit assourdissant, et dans le monde entier on fait des phrases sur le thème des « lumières » de la pensée moderne. Mais il ne faut pas s'y tromper : la science, qui paraît la plus courante des réalités, reste la plus cachée. L'homme moderne, la plupart du temps, ne sait pas du tout ce qu'elle est, il n'a jamais éprouvé ce qui attire à elle les esprits. Certains savants font encore des découvertes dans leur branche spéciale. Ils prolongent ainsi pendant un certain temps, sans en avoir conscience, un mouvement engendré par des forces qui leur sont désormais étrangères ; ils tendent à obtenir les

récompenses promises aux recherches efficaces. Souvent eux-mêmes ne savent pas ce qu'est la science, et ils trahissent cette ignorance par tout leur comportement hors de ce petit domaine où ils sont restés maîtres. Des philosophes modernes parlent de la science comme s'ils la connaissaient, et ensuite ils vont jusqu'à la faire passer pour un phénomène historique passager, un égarement momentané de l'esprit qui cherche à se faire une conception du monde. Même des philosophes de la taille de Hegel ne savent rien de cette science-là.

Il suffit d'avoir perçu les fondements existentiels de l'esprit scientifique pour voir à quels dangers on s'expose lorsqu'on est en contact avec la science sans en comprendre pourtant l'essence. On commence par attendre d'elle – après l'avoir dépouillée des impulsions analysées plus haut – qu'elle donne un fondement à la vie et à la foi, qu'elle définisse une ligne de conduite. Cette attente, née d'une foi superstitieuse en la science, aboutit forcément à une déception : on rejette alors la science sous prétexte qu'elle est vide de sens et étrangère à la vie ; l'homme désemparé va même jusqu'à lui faire grief de sa perplexité et de son angoisse. On oscille ainsi entre un fanatisme scientifique chargé de mysticisme et la haine de la science. Mais ce ne sont là que les phénomènes les plus grossiers auxquels finit par aboutir un processus que Nietzsche incarne lui-même de façon particulièrement représentative.

On admire si fort les résultats de la science qu'*on supprime Dieu*. La création reste alors sans créateur. Elle garde pourtant pour la science la forme que la foi en un créateur lui avait fait prendre : *le monde n'a pas de fondement en lui-même* ; la profondeur que le mythe et la magie lui avaient donnée est perdue à jamais ; les déchets des conquêtes scientifiques, érigés en dogmes, donnent du monde une image navrante pour des âmes devenues vides. Plus précisément, de la situation ainsi créée – un monde sans Dieu au terme de la science –, découlent trois possibilités :

1. La recherche scientifique est encore loyale, et l'esprit reste conscient, du fait que le monde n'a pas de fond. En effet, la connaissance renouvelle elle-même sans cesse par sa propre clarté l'expérience des limites du savoir, et ces limites, comme telles, réclament de l'esprit un saut vers la transcendance. Elle, on ne peut la connaître et, pour la connaissance, elle n'est rien. Ce monde sans fond qui ne se referme pas sur lui-même ne peut être connu que selon des perspectives relatives ; l'être en tant que réalité objective s'avère déchiré. Même si le saut vers la transcendance n'est pas accompli, le seul fait qu'il est possible permet l'existence du grand savant, avec toute la loyauté de son ascèse spirituelle.

2. Le monde sans fond n'a pas de sens et devient ainsi *insupportable*. Il se peut que la claire connaissance de cette absence de sens prolonge

pour un moment la recherche scientifique illimitée, encore nourrie par l'exigence de vérité qui lui vient du passé ; mais ce n'est là qu'une transition. Celui dont l'athéisme est bien réel finit par ne plus s'intéresser à la vérité. Déçu, ne pouvant saisir aucune planche de salut, il est poussé au nihilisme. Même l'intérêt technique pour la réalité objective, un certain temps maintenu, ne trouve pas en lui-même de quoi s'alimenter et finit par s'épuiser.

3. Le monde sans fond étant insupportable, l'homme cherche à quoi se retenir. L'intérêt authentique pour la vérité disparaît, tandis que se renforcent des opinions, des images, des principes qui passent pour découler de la science. Au moment même où on l'abandonne, on attribue à la science un pouvoir qu'elle n'a jamais possédé. Le monde, une machine, comme pour la science mécaniste ; le monde, une vie universelle, comme pour la biologie. Sur l'une de ces bases se développent des séries d'affirmations soi-disant incontestables qui ont tout à fait la même allure qu'autrefois les principes dogmatiques de la foi. Tel devient le contenu de la science : elle est une et préconçue, elle existe déjà, il ne reste plus qu'à l'illustrer par des expériences ; elle ne s'étend plus, elle ne va plus de l'avant. Seuls les journalistes, selon la manière dont ils la représentent, peuvent encore en faire varier l'apparence.

Nietzsche suit tous ces chemins. Il lui arrive même de prendre celui où des notions issues de la science véritable sont mises au service de la

superstition scientifique et de sa rigidité. Il oublie alors ce qu'il a dit lui-même, dans d'autres passages, du sens et de la méthode de la science. Il croit avoir dit quelque chose en empruntant à la physiologie des formules positivistes toutes faites : « le médecin dit : incurable, l'exégète : supercherie ». Ces formules, qu'on trouve souvent chez Nietzsche, peuvent être vraies pour certaines anomalies et certaines déviations comme il s'en est produit dans toutes les religions. Cependant le médecin et l'exégète restés fidèles à la science doivent les juger la plupart du temps, non seulement exagérées, mais même fausses.

Ce qui nous importe ici, pour comprendre la pensée de Nietzsche, c'est qu'il ait su reconnaître dans sa propre exigence de vérité un dernier fruit de la moralité chrétienne ; ensuite, qu'il ait trouvé les formules les plus nettes pour exprimer l'essence et les méthodes de la science ; qu'il ait en outre suivi tous les chemins d'une science en train de perdre son contenu faute de se rapporter à Dieu ; qu'il ait enfin, dans une large mesure, utilisé les catégories de ceux qui faussent les résultats de la science en les prenant pour des absolus, et cela dans son attaque contre le christianisme. Le mouvement de sa pensée paraît l'avoir amené pour un moment à nier le sens même de la science et de la vérité en général [2]. Nous verrons bientôt où cela l'a conduit.

Résumé

Nietzsche puise à la source chrétienne quand il s'abandonne à une vision universelle de l'histoire, mais il avait dès le début perdu l'élément proprement chrétien : en effet cette histoire universelle n'était plus pour lui le langage de la divinité, mais reposait sur elle-même. Ainsi, même dans l'idée fondamentale de l'« homme manqué », l'élément chrétien était absent : cet homme n'avait plus de rapport avec Dieu ; et la sincérité absolue ne se fondait plus sur l'exigence découlant de la vérité divine. C'est pourquoi Nietzsche a chaque fois rejeté lui-même ce dont il s'était saisi avec tant de passion : l'unité de l'histoire, l'image de l'homme manqué, la vérité ; il se produisait en lui un va-et-vient perpétuel.

S'il est vrai, par conséquent, que Nietzsche ait été porté par des traditions chrétiennes, il ne faut pourtant pas imaginer qu'il ait pu songer, ne fût-ce qu'un instant, à rétablir le christianisme.

Nous nous demandons, quand il semble qu'il ne reste plus rien : quel est son chemin, où va-t-il ? Nous percevons alors au fond de toute sa pensée deux réponses complémentaires.

La *première réponse*, Nietzsche la donne déjà en allant jusqu'au bout de la plus monstrueuse *négation* : il nie toute morale et toute vérité. S'attacher à elles, c'est voir à la fois qu'elles découlent de la moralité, et de la sincérité chrétiennes, et que désormais elles ne reposent plus sur rien. C'est ce

que Nietzsche exprime à maintes reprises avec une acuité extrême :

« La critique de la moralité est un haut niveau de moralité » (XI, 35). « Le sens de la vérité étant lui-même une des plus puissantes émanations du sens moral » (XI, 35), il représente pour la morale « la corde qu'elle s'est elle-même mise au cou et qui risque de l'étrangler – le suicide de la morale, c'est l'exigence morale suprême » (XII, 84). Douter de toute vérité, c'est en soi un acte de sincérité. Aujourd'hui, nous assistons à « une catastrophe qui commande le respect : après avoir été entraînés pendant deux mille ans à vouloir la vérité, nous devons pour finir refuser le mensonge de la foi en Dieu ».

Après tant d'autres conclusions, la sincérité chrétienne finit par tirer sa conclusion la plus forte, elle conclut contre elle-même en posant la question suivante : « Quel sens y a-t-il à vouloir la vérité ? » (VII, 480-482). Nietzsche va jusqu'à dire qu'il doit en être ainsi : « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'autodestruction » (VII, 481).

Cette négation aboutit à la parole que Nietzsche a clamée avec un accent de triomphe : *« Rien n'est vrai, tout est permis. »* Mais il y a là un double sens : d'un côté il semble que, ce disant, Nietzsche tombe comme dans un trou. Le néant de l'époque est éprouvé comme néant personnel et le néant personnel comme néant de l'époque. Le désespoir

contenu dans une indifférence radicale à l'égard de toute valeur, telle que Nietzsche l'a formulée, jouit alors d'une force considérable d'attraction sur tous les incrédules – qu'ils s'abandonnent finalement sans réserve au hasard de leurs instincts, ou que, se retournant contre leur néant intérieur, ils se rallient à une foi désespérée, à un fanatisme qui leur permette de se cramponner à n'importe quoi.

Mais à côté de ce sens destructeur, la parole de Nietzsche peut en avoir un tout autre, opposé au premier : il se peut qu'elle ouvre l'espace libre nécessaire à l'authenticité originelle de l'homme. Cette « faiblesse » qui vous laisse sombrer dans le chaos, ou dans un fanatisme qui n'en est qu'une variante, doit être vaincue par un « nihilisme de la force ». Une telle force, devant l'immensité de l'englobant, n'a pas besoin de s'accrocher à de prétendues réalités absolues qui ne sont que des données objectives finies, des principes et des lois. Elle rend superflus de tels succédanés ; car c'est du plus profond de l'englobant que surgit, sous une forme historiquement sans cesse nouvelle, dans la paix de l'éternité ce qui est vrai et ce qu'il est bien de faire.

Autrement dit : l'homme est, en soi, dans son être, pour lui-même un cadeau.

Ainsi je crois pouvoir indiquer le sens de la *seconde réponse* que Nietzsche donne à la question : « Où allons-nous ? » après avoir été jusqu'à la négation radicale.

Sans doute, la pensée de Nietzsche paraît être un processus d'autodestruction auquel ne résiste aucune vérité, et qui aboutit au néant. Mais sa volonté est précisément de réagir contre ce nihilisme ; il veut, dans l'espace vide, saisir quelque chose de positif. La seconde réponse de Nietzsche, c'est l'esquisse d'une nouvelle conception du monde. Elle est l'héritière du christianisme, et il ne s'agit pas pour elle de laisser celui-ci de côté ou de l'oublier, mais de surenchérir sur lui en donnant naissance à une condition humaine supérieure. Elle doit tirer de la phrase « rien n'est vrai, tout est permis » une vérité nouvelle, plus profonde que toutes celles qui l'ont précédée.

Mais quel est le contenu concret de cette seconde réponse ? Voilà qui provoque de nouvelles questions. Nietzsche n'échoue-t-il pas devant son propre but et ne retombe-t-il pas sans cesse dans la voie de la première réponse, la négation illimitée, l'affirmation désespérée, le fanatisme d'une annonciation, l'abandon à l'arbitraire, la vie instinctive, la violence ? Lui qui tendait aux hauteurs suprêmes, qui convoitait l'impossible, est-il devenu contre sa volonté une force tendant à déchaîner en nous tous les démons ? Ou bien n'est-ce là, justement, qu'un premier plan, superficiel et séducteur ?

La nouvelle philosophie de Nietzsche

1. Les positions indéfendables et le mouvement

Les éléments positifs de la réaction philosophique contre le nihilisme se trouvent résumés chez Nietzsche dans les mots suivants : vie, force, volonté de puissance – surhomme –, devenir, éternel retour, Dionysos.

Mais l'éternel retour, le Dionysos de Nietzsche et le surhomme, il ne s'est trouvé personne jusqu'ici pour y croire vraiment ; les termes « vie », « force », « volonté de puissance » sont à tel point indéterminés que leur sens se laisse constamment dévier. Si cette pensée nous saisit, c'est qu'il y a en elle autre chose.

En fait, elle donne une réponse en indiquant la seconde voie, celle qui est vraiment positive ; mais c'est une réponse d'un genre inhabituel. Elle paraît s'annoncer à travers le texte, comme quelque

chose qui vivrait en Nietzsche lui-même et qui se manifesterait, dans les jugements explicites, par une efficacité indirecte. Comme si Nietzsche, se tenant au bord du christianisme dont il est issu, ouvrait un large espace de possibles. Voilà pourquoi sa pensée contient une exigence exceptionnelle, pourquoi elle refuse tout apaisement. Il se peut qu'elle s'égare maintes fois dans le vide, il se peut que le lecteur, fasciné d'abord, sente bientôt son âme accablée par l'aridité de ce désert : quelque chose agit malgré tout, dans cet effort de dépassement ininterrompu, dans cette volonté d'atteindre davantage, de s'élever plus haut. La position, quelle qu'elle soit, que nous avions adoptée, nous en sommes délogés. Nous sommes chassés hors de toute réalité finie. Nous sommes entraînés *dans le tourbillon.*

Essayons de saisir plus concrètement l'impulsion agissante du profond mouvement de réaction contre le nihilisme que Nietzsche cherche à provoquer. Nous n'y réussirons qu'en considérant précisément les derniers remous de ce tourbillon ; sinon, il ne nous restera de Nietzsche, pour finir, qu'un tas d'absurdités et de vaines formules. Il faut que notre esprit comprenne ces remous et devienne ainsi capable d'un nouvel élan qui le poussera à un niveau supérieur. Revenons au rapport de Nietzsche avec le christianisme et essayons de voir plus nettement ce que peut bien contenir ce « quelque chose qui s'annonce », ce qu'implique la réaction contre le nihilisme, dans son authenticité.

2. Jésus et Dionysos

Nietzsche a été remué jusqu'au fond de lui-même par des impulsions chrétiennes ; il les a ensuite déployées en luttant contre le christianisme ; enfin, par une révolution radicale, il en est venu à rejeter même les éléments positifs qu'il avait dressés contre le christianisme. Ce mouvement reflète la structure fondamentale de sa pensée. Je choisis maintenant comme point de départ l'exemple concret qui permet le mieux de montrer jusqu'où peut aller un tel revirement : l'attitude de Nietzsche envers Jésus.

Nous avons vu comment Nietzsche considérait Jésus : il était plein de respect devant la loyauté de sa règle de vie, mais en même temps, il repoussait le type d'humanité décadente dont cette règle de vie lui paraissait l'expression. Car elle signifie une autodestruction du moi. Voici une citation : « S'il y a quelque chose qui ne soit pas évangélique, c'est la notion de héros. C'est précisément le contraire de toute lutte qui est ici devenu instinct ; l'incapacité de résister est ici érigée en morale... » (VIII, 252). Mais combien nous sommes surpris quand nous voyons Nietzsche *parler de lui-même en termes tout pareils* (dans *Ecce Homo*) : « Je ne me souviens pas de m'être jamais donné de la peine ; on ne trouverait pas trace de lutte dans ma vie, je suis le contraire d'une nature héroïque. Vouloir quelque chose, tendre à quelque chose, avoir un but, un souhait dans l'esprit, ce sont des choses

que je ne connais pas par mon expérience propre. Je n'ai pas le moindre désir que quelque chose devienne autre qu'il n'est ; moi-même je ne veux pas devenir autre... » (XV, 45). Cette analogie de langage entre ce que Nietzsche dit de Jésus et ce qu'il dit de lui-même n'est pas un cas isolé. Voici une citation où Nietzsche parle de Jésus : « Tout le reste, la nature entière n'a pour lui que la valeur d'un signe, d'une métaphore ». Or, parlant de lui-même, Nietzsche dit : « Mais pourquoi la nature a-t-elle été créée sinon pour que j'aie des signes me permettant de parler aux âmes ? » (XII, 257).

Notre étonnement ne fait que grandir : Nietzsche ne se laisse pas seulement aller inconsciemment à de telles analogies de langage, il s'empare expressément de Jésus pour étayer sa propre position « au-delà du bien et du mal », son amoralisme en lutte avec la morale : « Jésus a pris parti contre les censeurs, il voulait être le destructeur de la morale » (XII, 266). « Jésus disait : "Que nous importe la morale, à nous, fils de Dieu ?" (VIII, 108), et en toutes lettres : "Dieu en tant qu'au-delà du bien et du mal"» (XVI, 379).

De même le problème de l'éternité présente, de la béatitude vécue, que Jésus a résolu par sa règle de vie, est pour Nietzsche son problème propre. Avec une sympathie manifeste, Nietzsche dit : « Ce qui semble distinguer Christ et Bouddha, c'est le bonheur intérieur qui les rend religieux » (XIII, 302). Nietzsche, il est vrai, conquiert ce

bonheur intérieur par une voie différente de la leur : en prenant conscience du retour éternel, il éprouve que toutes les fins sont abolies et qu'il n'y a pas de finalité dans le devenir ; et il cherche ce bonheur dans des états mystiques, non dans une règle de vie ; il reste néanmoins que les termes « la béatitude est là » sont eux aussi valables pour Jésus et pour Nietzsche.

La grande figure opposée à Jésus, c'était, pour Nietzsche, Dionysos. Presque toutes les paroles de Nietzsche sont contre Jésus, pour Dionysos. La mort de Jésus sur la croix exprime à ses yeux le déclin de la vie et constitue une accusation contre elle, tandis que Dionysos mis en pièces signifie pour lui la vie qui monte et se renouvelle sans cesse avec une allégresse tragique. Mais en maintenant une surprenante ambiguïté, Nietzsche a pu, rarement, il est vrai, faire sienne pour un instant l'attitude de Jésus ; et jusque sur les billets écrits dans sa folie, et qui sont chez lui si chargés de sens, il a signé, non seulement du nom de Dionysos, mais aussi « le Crucifié ».

3. Identification de soi avec l'adversaire

Ainsi donc l'attitude de Nietzsche envers Jésus reste ambiguë : tantôt il le combat, tantôt il s'identifie à lui ; tantôt il lui dit non, tantôt oui. Et ce n'est là qu'un exemple pris parmi beaucoup d'autres,

chez Nietzsche. Il était tout, non par ses réalisations dans le monde, mais par les tentatives passionnées de son âme. Il savait bien qu'il s'était installé dans tous les recoins de l'âme moderne. Il voyait en lui-même le type de la décadence. Mais cette décadence, il pensait qu'en ayant touché le fond il l'avait vaincue en lui-même grâce à une santé plus profonde. Il savait qu'il était lui-même le nihiliste dont il parlait, mais là encore il croyait se distinguer des autres parce qu'il avait poussé le nihilisme jusqu'à ses dernières conséquences et préparé ainsi de quoi le vaincre.

En étudiant Nietzsche, on est toujours repris par l'impression qu'après le combat, et au cours même du combat, la lutte perd sa réalité ; il fait entrer l'adversaire dans le jeu, il s'assimile à lui, il ne veut pas le détruire, il souhaite qu'il survive – il va jusqu'à souhaiter que survive le Christianisme contre lequel il avait pourtant proféré à maintes reprises l'*écrasez l'infâme* [1] !

4. Rejet des oppositions

Nous en arrivons maintenant à la polarité suprême, et la plus générale, qui détermine son sentiment du réel et de la valeur. Il énonce les positions opposées, séparées par les abîmes les plus profonds, il trace les fronts de combat tels qu'ils se sont révélés dans l'histoire universelle, il prend

parti et en même temps, il abolit toutes les oppositions en souffrant les attitudes adverses et en reconnaissant qu'elles sont, elles aussi, ses propres possibles. Certes, chez Nietzsche, les développements polémiques sont bien plus riches, et l'attaque fait bien plus de bruit ; il faut pourtant chercher dans son œuvre les phrases rares, chargées de silence, qui reviennent çà et là sous sa plume jusqu'à sa dernière année de travail. On s'aperçoit alors qu'il a justement rejeté toutes les oppositions (le trait fondamental à ses yeux de la Bonne Nouvelle de Jésus, qu'*il n'y a plus d'oppositions* (VIII, 256), il en fait un principe pour lui-même) :

« S'il y a quelque indice que nous acquérons la condition d'homme, c'est que nous n'avons plus besoin d'oppositions, excessives, ou même plus besoin d'oppositions du tout.... » (XV, 224). C'est la faiblesse du nihilisme de se cantonner dans des antithèses. « Les oppositions conviennent à une époque plébéienne, parce qu'elles sont plus faciles à saisir » (XV, 166). Il n'y a rien pour Nietzsche dont l'existence ne soit légitime. Même le déclin, la ruine ne sont rien en soi que l'on doive condamner : ils sont la conséquence nécessaire de la vie... La décadence est un phénomène aussi nécessaire que n'importe quelle aurore. La raison veut qu'on en reconnaisse les droits » (XV, 167 *sq.*).

On voit Nietzsche faire les plus surprenantes tentatives pour concilier finalement en une unité supérieure cela même qu'il avait repoussé, ce qu'il

avait rejeté alors qu'il était dans le feu du combat. Le point culminant, ici encore, c'est la manière dont il lui arrive d'approuver Jésus. Nietzsche imagine – sans pouvoir lui donner la force d'une vision ni la forme d'une pensée – la synthèse de l'opposition suprême parmi les « vertus du dominateur » : « Sublimer l'enthousiasme créateur, ne plus tailler le marbre ! Situation d'exception et de puissance qui est celle de tels êtres : le César romain avec l'âme du Christ » (XVI, 253).

5. Les extrêmes et la mesure

Les oppositions mènent aux extrêmes. Le combat jaillit de l'opposition. Même les extrêmes qui naissent lorsqu'on pousse une opposition jusqu'au bout ressortissent à leur tour, selon Nietzsche, à la faiblesse. Les faibles ont besoin des extrêmes pour vivre. Aussi caractérise-t-il ainsi la tension critique de l'époque à son déclin : « Les extrêmes apparaissent et prennent le dessus » (XV, 148). Or un extrême en suscite un autre : « L'opposition des extrêmes, loin de se résoudre par la modération, n'est remplacée que par de nouveaux extrêmes, mais inversés... Ainsi la croyance à l'immoralité de la nature est la réaction affective qui se produit lorsque la croyance en Dieu et en une ordonnance morale du monde est devenue une position indéfendable » (XV, 181). Nietzsche adresse alors au

Christianisme le reproche suivant : « Dieu est une hypothèse beaucoup trop extrême » (XV, 224).

Il lui oppose ceci : « Lesquels s'avéreront les plus forts ? Les plus modérés, ceux qui n'ont pas besoin d'articles de foi extrêmes » (XV, 186).

Mais pour nous, partant de ses propos, Nietzsche reste l'homme des extrêmes et il l'était aussi à ses propres yeux : il savait que cet aspect de sa pensée l'emporterait auprès du public, et il en éprouvait comme un frisson d'effroi et de triomphe : « Nous, les immoralistes, n'avons même pas besoin du mensonge... Et nous arriverions au pouvoir même sans la vérité... Le sortilège qui lutte pour nous, c'est la magie des extrêmes » (XVI, 193 *sq.*). Et, une fois de plus, il a parlé contre ces extrêmes, contre lui-même, avec la plus profonde connaissance de la mesure : « Il y a deux choses tout à fait hautes : la mesure et le juste milieu, dont il vaut mieux ne jamais parler. Rares sont ceux qui en connaissent le pouvoir et les attributs, après avoir passé par l'initiation des expériences et des crises intérieures : ceux-là révèrent en elles quelque chose de divin et sont pris de pudeur devant le bruit des mots » (III, 129). Ou bien encore, tardivement : C'est faire preuve de virilité que « de ne pas nous tromper au sujet de notre condition humaine : nous voulons bien plutôt nous en tenir strictement à notre mesure » (XIV, 320).

6. Le tout

En lisant les passages où Nietzsche exprime des positions aussi contradictoires, nous nous demandons laquelle est la vraie. Voici notre réponse : il faut comprendre un penseur à partir de ses conceptions les plus vastes, selon lesquelles les aperçus de détail doivent ensuite s'ordonner. Il faut partir, pour l'interpréter, du point où il a atteint la plus grande profondeur, et c'est par rapport à ce point que tous les autres thèmes doivent trouver leur place. Chez Nietzsche, on trouve au premier plan, surtout dans ses derniers écrits, une tendance évidente : la volonté de détruire le Christianisme, afin de vaincre à la fois le Christianisme et le nihilisme par une nouvelle philosophie. Mais, lorsqu'on considère l'ensemble de son œuvre, on voit que Nietzsche développe parallèlement une manière de penser qui rend impossible d'admettre une domination exclusive de cette tendance. Il fournit lui-même les normes selon lesquelles nous devons juger ses formules, mais la manière dont il le fait ne permet pas d'établir une hiérarchie systématique. Lui-même a été détruit par la maladie, son travail a pris fin prématurément ; il n'a pas pu exposer l'unité systématique de sa pensée. On peut pourtant se demander si, exempt de toute maladie, il lui aurait été possible de le faire. Certains textes de ses dernières années montrent cependant qu'il a eu, au moins par instants, une vision d'ensemble. Imaginons un moment que cet ensemble ait été

formulé : presque chaque phrase aurait alors pris forcément un accent différent ; le sens en serait devenu relatif ; et au lieu d'être isolée, elle se trouverait en relation de toutes parts avec d'autres. Mais si nous cherchons aujourd'hui le centre dont Nietzsche s'inspire pour porter ses jugements, nous ne pouvons jamais savoir où se situe pour lui cette origine première, la plus profonde, et nous ne pouvons donc pas, pour notre part, la formuler. Cela d'autant moins que Nietzsche, dans la dernière année où il put encore penser, attendait de l'œuvre future qu'il ne lui fût plus permis d'écrire « la sanction et la justification, après coup, de tout mon être (un être, d'autre part, pour cent raisons éternellement problématique) » (À Deussen, 3 janvier 1888). Nous serions injustes envers Nietzsche si nous oubliions cette parole qu'il a dite sur lui-même au cours de sa dernière année de lucidité : « un être pour cent raisons éternellement problématique », à qui il n'a plus été donné de développer sa justification après coup, de la formuler dans une œuvre cohérente.

Essayons de suivre le mouvement de la pensée chez Nietzsche, sans nous arrêter à aucune des positions qui nous séduisent au passage ; nous glissons alors chaque fois avec lui dans le tourbillon : les contradictions ne nous laissent pas en paix parce que c'est, précisément par elles, en elles, que la vérité s'annonce, la vérité qui comme telle n'est présente nulle part.

Si Nietzsche représente bien l'événement philosophique décisif en Allemagne après la fin de l'idéalisme, son apport n'est certes pas essentiellement un contenu, une connaissance précise, une vérité qu'on puisse s'approprier : il n'est que *le mouvement lui-même*, c'est-à-dire une pensée qui *ne conclut en aucune façon*, qui *rend libre l'espace* ; elle ne fournit pas un fondement assuré, elle ne fait que *rendre possible* un futur encore inconnu.

Cette pensée est comme l'expression de toute la désagrégation moderne. Il ne reste plus rien des idéaux, des valeurs, des vérités, des réalités, quand on suit Nietzsche jusqu'au bout. Larves et fantômes ; ou lourdes et banales évidences, tout sombre, bien qu'on ait affirmé parfois, à notre époque, que c'étaient là les véritables réalités.

7. Les aspects superficiels et le véritable Nietzsche

Il y a une grande distance entre l'authentique pensée de Nietzsche et celle qui est passée dans le langage général où s'exprime notre temps. Par sa psychologie, Nietzsche faisait tomber les masques ; on a désormais retenu d'elle des idées qui circulent désormais partout, en particulier dans toutes les ramifications de la psychanalyse. De même son antichristianisme est entré dans le domaine commun. En revanche, sa pensée philosophique proprement dite – pour laquelle tout le reste n'était que voies

d'approche et moyens, dénués en eux-mêmes de vérité dernière – est restée aussi cachée que celle de tous les grands philosophes allemands. Le profond courant qui la porte, et que Nietzsche, à travers son époque, a maintenu en mouvement, n'a jamais été connu de la foule. En fait, les choses se passent ainsi : certains aspects partiels de ces philosophies entrent dans le domaine public ; ils proviennent bien d'elles, mais sans en constituer l'essence. La tâche d'une interprétation critique, c'est de ne pas laisser se perdre en aperçus de surface Nietzsche et sa philosophie véritable, qui seule lui donne une place dans la lignée des grands aïeux.

Mais l'on n'est pas sur la bonne voie si on isole des phrases de Nietzsche en ne leur laissant qu'un sens tout univoque, et qu'on les met de la sorte en contradiction entre elles. Il s'agit bien plutôt de quitter complètement le plan où la pensée se déploie par alternatives et d'acquérir une *manière de penser* plus profonde : on voit alors les termes mêmes dans lesquels se posent les problèmes se transformer, l'espace devient vaste, la vérité s'approfondit et le bruit des affirmations criardes s'éteint. Mais cette manière de penser ne saurait s'acquérir d'un seul coup ; elle demande une éducation et une formation de soi allant jusqu'à l'essence. Là, Nietzsche se savait dans son élément, quand il parlait du mystère de notre philosophie allemande (par exemple au sujet de Leibniz, Kant, Hegel : V, 299 *sq.*).

Cependant, devant l'antichristianisme de Nietzsche se pose une question décisive : d'où lui vient cette hostilité et par quoi est-elle limitée ? Quels sont les mobiles, dérivés d'une certaine conception du monde, qui poussent Nietzsche à se dresser contre le christianisme, et que poursuit-il à travers ce combat ? La différence entre Nietszche et tant de gens, qui, de son hostilité au Christianisme, ne retiennent qu'un langage, réside dans la profondeur de ces mobiles proprement philosophiques.

Il ne faut donc pas chercher le sens de la pensée de Nietzsche dans une prise de position déterminée, mais seulement dans le mouvement qu'il nous communique et dans ce que ce mouvement fait surgir. En d'autres termes, au lieu que le sens de cette pensée se trouve contenu dans des formules objectives, il réside dans la manière même dont il est assimilé. Voilà qui exige une étude d'un caractère spécifique.

8. Ce qu'exige une véritable étude de Nietzsche

Les difficultés sont en partie extérieures. Il y a deux choses qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on lit Nietzsche :

1. Un mot que Nietzsche a pu noter sur le papier, une idée soudain venue à son esprit, tout cela fait partie de son œuvre. Certes, Nietzsche

lui-même va souvent à la dérive, s'éloignant des meilleures de ses pensées ; il se laisse aller au fanatisme et à la frivolité du jeu ; dans ses propos, souvent s'étale au premier plan une épaisse broussaille qui cache l'essentiel ; sa passion du moment l'entraîne à des injustices volontaires. Mais tout cela est devenu d'autant plus flagrant que chacune de ses notes, même ce qu'il lui a été impossible de revoir dans un esprit critique, appartient désormais à son œuvre sans qu'il existe aucun moyen d'y introduire des distinctions. En effet, les idées essentielles, celles qui se rattachent le plus directement à l'origine de toute sa pensée, se trouvent, elles aussi, conservées dans des notes hâtives. Il faut, en lisant, rester sans cesse conscient du fait qu'on n'a pas sous les yeux une œuvre achevée, qu'on est au contraire introduit dans l'atelier même du penseur, où surgit l'œuvre durable parmi d'innombrables éclats.

2. L'œuvre de Nietzsche porte sur elle l'ombre de la maladie. Il ne s'agit pas, par cette constatation, de la discréditer mais de permettre une compréhension plus pure de ce qu'est le vrai message de Nietzsche ; ainsi on saura faire la part de certaines défaillances dans la maîtrise de soi, des réactions affectives, des situations qui découlent de la maladie et dont aucun rapport avec la signification de l'œuvre.

Si l'on ne perd pas de vue ces deux points, il devient possible d'approcher la véritable pensée

de Nietzsche. Mais ici apparaît aussitôt la difficulté objective que nous connaissons déjà : Nietzsche paraît dire n'importe quoi, même des choses opposées et contradictoires. C'est pourquoi il serait vain de chercher la vérité, au sens où Nietzsche l'entend, dans une phrase, dans n'importe quelle forme figée. Quand nous étudions Nietzsche, nous devons d'abord faire nôtres ses pensées avec leur signification immédiate, puis les laisser s'épanouir, puis les amener à se retourner contre elles-mêmes et à s'abolir. Tout ce qui est formulé chez Nietzsche a pour fonction d'être illusoire, et c'est seulement en tant que totalité – présente partout et nulle part – que ce langage peut être l'expression de la vérité. Dans l'œuvre de Nietzsche règne une trompeuse antinomie entre la concision péremptoire des affirmations apodictiques, donnant l'impression que ce qui vient d'être dit contient la vérité tout entière, et la dialectique infinie des possibles qui ne cessent d'annuler toutes ces certitudes.

9. Limite de notre compréhension de Nietzsche

Si donc une vraie compréhension est possible, elle ne peut se produire que face à Nietzsche tout entier Nietzsche, c'est cette incroyable énergie appliquée à des expériences spirituelles. Par leur ampleur dialectique, il va jusqu'à s'assimiler

constamment l'adversaire ou jusqu'à se reconnaître en lui. Une telle chose n'est possible que si le penseur lui-même n'a pas de réalité déterminée et générale, s'il n'est pas un « type », mais une « exception ». Cette « exception », véritable victime de l'époque, accomplit jusqu'au bout pour celle-ci une tentative qui entraînerait la ruine générale si beaucoup d'hommes suivaient cet exemple. Il abandonne tout refuge, il s'aventure en des espaces où il perd pied, il s'expose hors de toute protection ; car c'est ainsi seulement qu'il arrive aux limites où pourrait lui apparaître la vérité la plus profonde qu'il soit capable de concevoir. Mais ainsi exposé, il ne peut plus avoir ni vie réelle, ni doctrine de vie satisfaisante. Constamment la pensée de Nietzsche prend deux sens, plusieurs sens. Il ne conquiert pas la paix d'une vérité unique, il ignore la détente après avoir atteint le but. Il est obligé presque à chaque instant de laisser pénétrer dans la tonalité de sa pensée un timbre qui ne lui convient pas. Dans sa jeunesse, il est wagnérien, puis il se mue en destructeur nihiliste, et puis encore il devient un prophète plein de pathétique – et pourtant, il rejette lui-même tout cela, c'est justement ce qu'il ne veut pas être, ce qu'il veut vaincre. Mais vaincre en vue de quoi ? Voilà qui reste à jamais obscur. Car la tension n'a fait que croître vers la fin, et le mot suprême, il ne l'a jamais prononcé.

On ne peut pas classer Nietzsche. Il se trouve peut-être dans la lignée de Pascal, Kierkegaard,

Dostoïevski. Bien qu'ils diffèrent radicalement entre eux, ces hommes sont comme les grandes victimes de la condition humaine à un moment de transition de l'histoire universelle. Quand on les connaît de plus près et qu'on dévoile leur visage, ils ont peut-être quelque chose de repoussant, comme toute exception – comme d'ailleurs les autres grands penseurs d'exception qui ont modelé le monde, Paul, Augustin, Luther, ont sans doute quelque chose de repoussant pour quiconque les considère de très près. Nietzsche le savait ; il n'aimait pas se voir ; et pourtant tout son effort de penseur s'est accompli dans l'intention constante de s'éclairer lui-même.

10. Notre attitude envers la pensée de Nietzsche

Mais comment nous comporter à l'égard d'un penseur chez qui nous ne trouvons nulle part de vérité établie une fois pour toutes et qu'il suffise d'apprendre ? Par lui, nous participons à un processus qui n'est pourtant pas vraiment le nôtre. En « comprenant » Nietzsche, nous osons revivre par la pensée les possibilités ultimes, nous refaisons avec lui les mêmes « expériences », mais nous ne devenons pas ses disciples.

Nous essayons de suivre sa pensée à travers ses expériences. Il ne faut pas que nous nous laissions

arrêter par les contradictions ; nous devons, au contraire, chercher à les maintenir partout, toutes à la fois. Il ne faut pas que nous nous laissions emporter au gré du tourbillon dans le chaos d'un jeu frivole ; nous devons chercher sans cesse quelles sont les nécessités qui commandent tous ces mouvements. Si Nietzsche nous fait éprouver ce qu'est le réel, dans le présent et dans le passé, s'il rend notre regard plus lucide, c'est surtout en imposant constamment à notre pensée la prudence et la recherche du point de vue adverse.

En outre, Nietzsche exerce en nous cette sensibilité qui permet une compréhension intuitive de l'esprit ; puis la faculté d'interpréter consciemment les formules à deux ou plusieurs sens ; enfin la mobilité de la pensée qui empêche toute connaissance de se fixer. S'occuper de Nietzsche, c'est comme un exercice d'assouplissement. De nouvelles possibilités surgissent, mais rien de plus.

Il ne nous montre pas le chemin, ne nous enseigne aucune croyance, ne nous affermit sur aucun sol. Il ne nous laisse aucun repos, nous tourmente sans cesse, nous chasse loin de tout refuge, nous interdit toute dissimulation.

Il nous plonge dans le néant, et c'est ainsi qu'il veut, justement, nous ouvrir l'immensité de notre espace. Il nous montre que le sol se dérobe sous nos pas, nous donnant la possibilité de saisir ce qu'est pour nous le fond authentique, celui dont nous sommes issus.

Nous avons souvent l'impression que Nietzsche exige de nous telle ou telle chose, mais cela n'est vrai que chemin faisant. Arrivé au terme, il abolit toutes les exigences et nous rejette complètement à nous-mêmes.

Du moment qu'une pensée comme la sienne s'est une fois exprimée, ce serait de notre part un manque de sincérité que de nous dérober, par crainte, à son action ; de recourir par exemple à la critique de détails absurdes pour échapper entièrement à l'action de l'ensemble. Il manquerait alors à notre sens des valeurs d'avoir passé par cet extraordinaire assouplissement, et nous ne prendrions pas conscience de l'illimité dialectique.

Mais que faire devant des affirmations de Nietzsche auxquelles nous voudrions répliquer, doutant qu'elles soient vraies, ou même nous raidissant contre elles par souci de vérité ? Tout d'abord, nous nous inspirons de la loyauté méthodologique et scientifique qui est la sienne et qu'il a formulée avec une clarté parfaite en de nombreux passages, et nous mettons à part ce qui peut être vérifié et tranché par voie empirique ou rationnelle, afin de voir ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, ce que nous pouvons découvrir par la voie de la science et ce qui s'y dérobe. Ensuite, nous soumettons les jugements de valeur et les conceptions d'ensemble à l'examen de notre être essentiel : nous laissons en silence se déployer en nous ce qui peut devenir clair pour notre sentiment intime. En

troisième lieu, nous assimilons la démarche proprement philosophique de cette pensée, la démarche dialectique qui nous révèle autre chose qu'un savoir objectivement apodictique : quand la pensée de Nietzsche devient pour nous une véritable activité philosophique, nous saisissons n'importe laquelle de ses paroles isolées dans son rapport avec l'ensemble, et nous éprouvons peut-être alors qu'elle possède une vérité relative, ou qu'elle constitue une déviation et reste impossible à intégrer.

11. La malédiction de Nietzsche

Quiconque cherche à pénétrer dans la pensée de Nietzsche doit donc avoir en lui-même une voix à laquelle il puisse se fier. Chez Nietzsche, quelque chose tend à se manifester, une volonté de vaincre, d'atteindre davantage, quelque chose d'inassouvi qui pourtant paraît toujours sur le point de sombrer. Et cela implique une exigence exceptionnelle à l'égard de l'homme qui l'écoute. Une telle pensée exige d'autrui une profonde liberté. Non pas la liberté vaine de qui a simplement rejeté toute contrainte, mais la plénitude de liberté qui vient à l'homme du fond de son histoire, mystérieusement, quand il reçoit en cadeau l'essence même de son être. Se laisser séduire par Nietzsche, accepter la sophistique de simples formules, céder aux illusions d'un faux savoir, se

laisser griser par les extrêmes, s'abandonner au hasard des instincts, c'est avoir été atteint dès le début par sa malédiction. Il l'a formulée, cette malédiction, en termes surprenants. Il n'a pas seulement repoussé « les admirateurs indiscrets », les « singes de Zarathustra » ; il ne s'est pas seulement inquiété des gens qui « sans aucun droit ni aucune capacité se réclameront un jour de son autorité ». Il a parlé aussi de façon tout à fait explicite. Visant ceux qui se laissent tromper et séduire par sa pensée, il s'écrie avec colère : « Pour ces hommes d'aujourd'hui, je ne veux pas être lumière, je ne veux pas qu'ils m'appellent lumière. Ceux-là, je veux les aveugler. Éclair de ma sagesse, crève-leur les yeux ! » (VI, 421).

Il n'est pas amical, cet adieu avec lequel nous sommes congédiés. On dirait que Nietzsche se refuse. Tout, dès lors, dépend de nous. Seul est vrai ce qui par lui nous vient de nous-mêmes.

Raison et existence

Cinq conférences

Avant-propos

par Robert GIVORD

Nous présentons au public français la traduction de cinq conférences que Karl Jaspers a données, au printemps de 1935, à l'Université de Groningen (Hollande), sur l'invitation de cette Université. Ces conférences furent publiées pour la première fois à Groningen (Verlag J. B. Wolters) en 1935 sous le titre Vernunft und Existenz. *Elles n'avaient jamais encore été publiées en français.*

Il nous a semblé que leur intérêt méritait largement l'effort de traduction. Jusqu'à présent, en effet, si un certain nombre d'ouvrages de Jaspers ont été traduits en français, il s'agit plutôt d'ouvrages portant sur des questions particulières, mais les énormes ouvrages où Jaspers développe largement sa pensée philosophique, Philosophie, Von der Wahrheit, *ne l'ont pas été, et leur ampleur ne permet guère d'espérer qu'ils le seront un jour,*

au moins dans un avenir prévisible. L'ouvrage Vernunft und Existenz, *sans constituer un résumé complet de la pensée de Jaspers, permet au moins de connaître un peu mieux sa démarche philosophique. À certains égards, il constitue une première ébauche de la « Logique philosophique » que Jaspers développera longuement dans* Von der Wahrheit.

La première conférence analyse la signification historique de Kierkegaard et de Nietzsche. Les trois conférences suivantes étudient trois thèmes essentiels de la pensée de Jaspers : l'englobant, la vérité en tant que communicabilité, la prééminence et les limites de la pensée rationnelle. La cinquième constitue une réflexion sur les possibilités de la recherche philosophique actuelle.

Dans la traduction, nous avons eu à choisir avec soin les équivalents français de certains termes techniques. Comme on le sait, la traduction du terme Dasein *constitue un problème particulier. Le* Dasein, *littéralement « l'être-là », c'est ce qui est « présent là », concrètement, autrement dit le donné concret ou empirique. Bien que le sens du mot puisse varier en fonction du contexte, il nous a semblé que, dans cet ouvrage, le mot avait une unité de signification suffisante pour qu'il puisse être traduit d'une manière uniforme par un seul équivalent. Nous l'avons donc presque toujours rendu par « être-là », comme l'ont fait d'autres traducteurs.*

Quant au mot Existenz, il signifie l'homme individuel considéré dans sa temporalité et son activité libre. Nous l'avons rendu par « existence ».

Notre traduction a été réalisée sur la troisième édition de Vernunft und Existenz, *publiée en 1949 par les éditions Storm à Brême.*

Ce travail doit beaucoup au regretté M. Marcel Méry, lui-même traducteur de Jaspers, qui avait soigneusement revu notre texte, nous permettant ainsi de l'améliorer notablement. Nous lui exprimons ici, à titre posthume, notre reconnaissance.

Nous remercions également M. Hans Saner, héritier des manuscrits de Jaspers, qui a bien voulu autoriser la publication de cette traduction.

Première conférence

Origine de la situation philosophique actuelle

(la signification historique de Kierkegaard et de Nietzsche)

On ne peut pas penser le rationnel sans l'autre, l'irrationnel, de même qu'il ne se trouve pas dans la réalité sans l'autre. Il faut seulement se demander sous quelle forme se présente l'irrationnel, comment il subsiste malgré tout, et comment il est appréhendé.

La recherche philosophique tend à capter l'irrationnel et l'antirationnel ; à l'élaborer par la raison, à le transformer en un mode de la raison, et même finalement à le démontrer comme identique à la raison : tout être doit devenir ordre et loi.

Mais à cette tendance s'oppose le sens de la loyauté ou la volonté de défi. Ils reconnaissent et affirment l'irrationnel insurmontable.

Celui-ci se trouve, pour le *savoir*, dans le caractère impénétrable de tout « ici et maintenant » ;

dans la matière, c'est ce qui est seulement entouré par la forme rationnelle, mais non absorbé ; il se trouve dans l'être-là réel, qui est ainsi et non autrement, qui est soumis aux lois que nous découvrons, et non à d'autres lois ; il se trouve dans les données de foi de la révélation religieuse. Même tout effort philosophique qui voudrait dissoudre l'être en pure rationalité garde malgré lui l'irrationnel, que celui-ci soit réduit à une matière indifférente, à un fait primitif, à un choc ou à un hasard.

La *volonté* s'empare des possibilités du savoir. Un combat surgit pour et contre la raison. À la tendance à contempler paisiblement un contenu compréhensible dans la transparence de la pure raison, s'en oppose une autre qui porte à briser la raison, non seulement à la renvoyer dans ses limites, mais à l'asservir. On veut se soumettre à un suprasensible incompris, qui pourtant se manifeste dans le monde avec des exigences au moyen de propositions énoncées par des hommes ; ou bien on veut se soumettre aux instincts et aux passions, tels qu'ils sont naturellement, à la réalité immédiate de ce qui est maintenant actuel. Mais dans l'effort philosophique correspondant, ces modes de la tendance sont traduits en une connaissance de l'irrationnel : se jeter dans l'irrationnel, l'antirationnel, le suprarationnel, s'exprime comme connaissance de cet irrationnel. Même dans le défi le plus lancé à la raison, il reste un minimum de rationalité.

Montrer comment la division en soi ambiguë de rationnel et d'irrationnel se manifeste au fond de toute pensée exigerait un exposé d'histoire de la philosophie, à partir d'un principe constamment présent dans cette histoire. Nous rappelons quelques points saillants :

Pour les *Grecs*, ce problème de l'être était déjà présent sous forme mythique. La clarté des dieux grecs avait autour d'elle comme limite de leur savoir et de leur pouvoir l'incompréhensibilité sublime de la Moira.

La plupart des philosophes touchent en passant, mais avec force, ce qui n'est pas accessible à leur raison :

Quand il voulait agir, Socrate entendait la voix dissuasive du *daimon* incompris.

Platon connaît la folie qui, en tant que maladie, est moins que la raison, mais qui, en tant qu'elle est d'origine divine, est plus : par elle seulement, les poètes, les amants, les philosophes, parviennent à la vision de l'être.

D'après Aristote, dans l'ordre des choses humaines, la possession du bonheur est obtenue sans doute par la réflexion rationnelle, mais aussi autrement : le bonheur survient aussi contre le calcul rationnel et sans lui. Pour Aristote, certains hommes possèdent un principe qui est meilleur que la raison qui réfléchit ; ils sont *alogoi* : leurs entreprises paraissent réussir sans et contre la raison.

Ces exemples se situent à côté de la forme générale de la pensée grecque qui, à l'être, oppose l'apparence (Parménide), à l'étant le vide (Démocrite), à l'être véritable le non-être (Platon), à la forme la matière (Aristote).

Sur le sol du *christianisme*, l'opposition entre raison et déraison se développe comme opposition de la raison et de la foi au sein de l'homme individuel : ce qui n'est pas accessible à la raison n'est plus considéré seulement comme l'autre, mais il est lui-même la manifestation de ce qui est supérieur. Dans la contemplation du monde, l'irrationnel n'est plus tenu pour un hasard absurde ou un désordre aveugle, ou pour un principe merveilleux surpassant la raison, mais d'une manière qui englobe tout, pour la providence. Toutes les pensées foncières de la foi rationnellement impénétrable ne peuvent être exprimées qu'en antinomies contraires.

Montrer comment la division en soi ambiguë de rationnel la foi devient une hérésie.

Dans les *siècles plus récents*, il s'accomplit au contraire, avec Descartes et tous ceux qui le suivirent, un essai de fonder radicalement la raison sur elle seule, du moins dans la conception philosophique de l'être que l'individu élabore pour lui-même. Tandis que Descartes laissait encore intacts la société, l'État et l'Église, il survint dans la suite l'attitude de l'*Aufklärung* : grâce à ce que je pense valablement et à ce que je découvre en l'explorant empiriquement, je peux atteindre la

véritable structure du monde. La connaissance rationnelle au sens de ce qui est universellement valable et sans présupposé est le fondement suffisant de la vie humaine en général. Contre cette philosophie rationnelle, qu'elle soit classée comme rationalisme ou comme empirisme, il se produisit dès le début le contre-coup, réalisé par des hommes qui, eux-mêmes tout à fait en possession de cette rationalité, voyaient en même temps sa limite et « l'autre », dont il s'agit avant toute raison et qui, pour la première fois, rend possible et lie celle-ci elle-même. À Descartes s'oppose Pascal ; à Descartes, Hobbes, Grotius s'oppose Vico ; à Locke, Leibniz, Spinoza s'oppose Bayle.

La recherche philosophique du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle paraît s'accomplir au sein de cette grande antithèse. Mais les penseurs s'opposaient d'une manière irréconciliable, et les pensées d'une manière exclusive.

À la différence de ce monde de pensée, ce fut l'étonnant essai des philosophes de l'*idéalisme allemand* d'introduire la conciliation en voyant dans la raison elle-même *plus* que la raison. Dépassant toutes les possibilités antérieures, la philosophie allemande, dans sa grande époque, a développé un concept de la raison qui, historiquement original, créa chez Kant un commencement nouveau, puis se perdit dans une construction fantastique, édifiée par Hegel, mais la brisa bientôt de nouveau chez Fichte et Schelling.

Nous jetons un regard d'ensemble sur la pensée des millénaires : en chaque temps – de quelque manière que surgisse l'autre de la raison – cet irrationnel nous paraît pourtant, dans le cours de l'effort rationnel de compréhension, ou transformé en raison, ou reconnu là où il est comme limite, mais ensuite saisi et limité dans son effet par la raison elle-même, ou encore éprouvé et développé comme source d'une nouvelle et meilleure rationalité.

C'est comme si, au fond de la pensée de ces temps, demeurait encore, en toute inquiétude, la quiétude de la raison jamais totalement et radicalement mise en question. Finalement toute conscience de soi se fondait dans la raison ou en Dieu. Toutes les mises en question sont encore englobées par ce qui est intelligible par soi et indubitable ; ou bien elles sont des percées tout à fait individuelles, historiquement sans influence, qui ne parvenaient pas à se comprendre elles-mêmes. Toutes les réactions contre la rationalité ne sont que comme un lointain tonnerre annonçant des orages, qui peuvent éclater, mais n'éclatent pas encore.

Ainsi la grande histoire de la philosophie occidentale, de Parménide et Héraclite jusqu'à Hegel, peut apparaître comme une unité continue et close. Aujourd'hui encore ses grandes figures sont gardées dans la tradition et, contre la désagrégation de la pensée philosophique, ressuscitées comme le vrai salut de la philosophie. Depuis un siècle, tour

à tour, les penseurs particuliers font l'objet d'une étude spéciale et on reconstruit leur doctrine. On connaît l'ensemble des doctrines passées, considérées comme des morceaux doctrinaux, peut-être mieux que n'importe lequel des grands philosophes antérieurs ne les connaissait. Mais la conscience de cette transformation en un pur savoir de doctrines et de faits historiques, détachés de la vie même et de la vérité effectivement crue, a pourtant aussi, en un sens ultime, rendu problématique cette tradition, si grandiose qu'elle soit et malgré toute la satisfaction qu'elle a apportée et apporte aujourd'hui encore, car elle fait douter que la vérité de la réflexion philosophique soit déjà saisie lorsqu'on connaît cette tradition, ou, à plus forte raison, soit contenue en elle.

Dans la réalité de l'homme occidental, il est en effet silencieusement arrivé quelque chose d'inouï : une désagrégation de toutes les autorités, la radicale désillusion d'une confiance orgueilleuse en la raison, une dissolution des liens qui paraît rendre tout, absolument tout, possible. L'utilisation des vieux mots peut apparaître comme un simple voile qui cache à notre regard anxieux les forces du chaos prêtes à se déchaîner, sans autre puissance que celle d'une illusion qui dure encore un certain temps. L'évocation passionnée de ces mots et de ces doctrines, faite sincèrement et avec une bonne intention, paraît rester sans effet propre, tel un cri impuissant. L'effort philosophique, qui est

authentique, devrait être à la hauteur de la nouvelle réalité et se tenir lui-même en elle.

La situation philosophique actuelle est déterminée par le fait que deux philosophes, Kierkegaard et Nietzsche, non remarqués de leur vivant, puis restés encore longtemps sans importance reconnue dans l'histoire de la philosophie, grandissent constamment en signification. Tandis que tous les philosophes, après Hegel, s'effacent de plus en plus en face d'eux, ils apparaissent déjà indubitablement comme les vrais grands penseurs de leur époque : leur influence aussi bien que l'hostilité à leur égard le prouvent. Pourquoi tous deux sont-ils les philosophes qu'on ne peut plus ignorer de notre temps ?

Dans la situation aussi bien de la pensée philosophique que de la vie réelle de l'homme, Kierkegaard et Nietzsche apparaissent comme l'expression du destin que comme tel personne ne remarquait encore de leur temps – en dehors de pressentiments instantanés, rapidement oubliés – mais qui se comprenait déjà en eux.

La question de savoir ce qu'est vraiment ce destin est aujourd'hui encore ouverte ; sans doute, on n'y répond pas par une comparaison des deux penseurs, mais cette comparaison la rend plus claire et plus urgente [1]. La comparaison est d'autant plus importante qu'il ne peut y avoir eu aucune

influence de l'un sur l'autre [2], et que leur différence rend ce qui leur est commun d'autant plus impressionnant. Car leur parenté, sur la base de laquelle leur différence peut apparaître comme d'une importance secondaire, est, dans l'ensemble, de leur cheminement et jusque dans les détails de leur pensée, d'une évidence si contraignante que la nécessité de la situation spirituelle de leur siècle paraît avoir produit ce qu'ils sont. Avec eux, il se produisit une secousse de la philosophie occidentale, dont on ne peut encore apprécier la signification définitive.

Ce qui leur est commun est leur *pensée* et leur *humanité*, les deux choses étant en rapport indissoluble avec l'instant de cette *époque* et étant *comprises* ainsi par eux-mêmes. C'est pourquoi nous voulons rendre présent ce qu'ils ont de commun, premièrement dans leur *pensée*, deuxièmement dans la réalité *de leur existence pensante*, troisièmement dans leur *manière de se comprendre eux-mêmes*.

Leur pensée crée une nouvelle atmosphère. Ils dépassent toutes les limites qui, avant eux, allaient encore de soi. C'est comme s'ils ne reculaient devant plus rien en pensée. Tout ce qui existe est pour ainsi dire consumé dans un mouvement vertigineux par la force d'aspiration : chez Kierkegaard, d'un christianisme extérieur au monde, qui est

comme le néant et ne se montre que dans la négation (l'absurde, le martyre) et dans la décision négative ; chez Nietzsche, d'un vide d'où, avec une violence désespérée, doit s'engendrer un nouvel être (le Retour éternel et la dogmatique correspondante de Nietzsche).

Tous deux ont mis en question la *raison* à partir de la profondeur de l'existence. Jamais encore la résistance constante contre la simple raison n'avait été si radicale et portée à un si haut niveau des possibilités de pensée, effectivement exercées. Cette mise en question n'est nulle part une hostilité envers la raison – les deux penseurs cherchent plutôt à s'approprier sans limites tous les modes de la rationalité ; elle n'est pas une philosophie du sentiment – car tous deux tendent incessamment au concept comme expression ; elle n'est surtout pas un scepticisme dogmatique – au contraire toute leur pensée se dirige vers la vérité proprement dite.

Sous une forme spirituellement grandiose, où pratiquant toute une vie durant le sérieux de l'activité philosophique, ils n'apportent pas quelques doctrines, ni une position fondamentale, ni une image du monde, mais une nouvelle *attitude pensante totale* de l'homme dans le milieu de la réflexion infinie qui est consciente de ne pouvoir comme réflexion prendre appui sur aucun sol. Rien de particulier ne caractérise leur être, aucune doctrine ou exigence déterminée ne peut être retenue d'eux comme particulière et fermement établie.

À partir de la conscience qu'ils ont de leur vérité, la vérité, sous la forme naïve du savoir *scientifique*, est suspecte aux deux penseurs. Ils ne mettent pas en doute l'exactitude méthodique de la connaissance scientifique. Mais Kierkegaard s'étonne en présence des doctes professeurs : ils vivent le plus souvent et meurent en s'imaginant que la vie continue ainsi et que, s'il leur était accordé de vivre plus longtemps, ils comprendraient de plus en plus suivant une progression directe et incessante ; ils n'éprouvent pas la maturité, pour laquelle vient un point critique, où se produit un renversement, où il faut désormais comprendre de plus en plus qu'il y a là quelque chose que l'on ne peut pas comprendre [3]. Kierkegaard pense que c'est la plus terrible manière de vivre : enchanter le monde entier par ses découvertes et sa richesse d'esprit, expliquer toute la nature et ne pas se comprendre soi-même [4]. Nietzsche est inépuisable dans l'analyse dissolvante des types de savants qui n'ont aucun véritable sens de leur action, ne peuvent être eux-mêmes et pourtant, par leur savoir finalement vain, croient saisir l'être même.

La mise en question de toute rationalité qui s'enferme en elle-même, comme possibilité de communiquer la vérité dans son ensemble, fait des deux penseurs les adversaires radicaux du « système », c'est-à-dire de la figure de la philosophie, qu'elle avait dans les millénaires écoulés, et qui, dans l'idéalisme allemand, la mena à son éclat suprême. Le système est pour eux ce qui

détourne de la réalité, donc il est mensonge et illusion. Kierkegaard comprend que l'être-là peut être un système pour Dieu, mais non pour un esprit existant. Le système et ce qui est fermé se correspondent, mais l'être-là est justement l'opposé du système [5]. Le philosophe du système est, en tant qu'homme, comme celui qui bâtit un château, mais habite à côté dans la remise – cet être fantastique ne vit pas lui-même dans ce qu'il pense – or les pensées d'un homme doivent être l'édifice dans lequel il habite, sinon c'est le monde à l'envers [6]. La question fondamentale de la philosophie, celle de savoir ce qu'elle est elle-même et ce qu'est la science, est posée de nouveau et d'une manière inexorable. Nietzsche veut douter mieux que Descartes [7], il voit dans l'essai infructueux, accompli par Hegel, de mettre la raison dans le développement de la conscience, une tentative titanesque pour escalader le ciel [8]. La volonté de système est pour lui un manque d'honnêteté [9].

Quant à ce qu'est proprement le savoir, les deux penseurs l'expriment de la même manière. Il n'est pour eux rien qu'interprétation *(Auslegung)*. Ils comprennent même leur propre pensée comme interprétation.

Mais l'interprétation ne trouve aucune fin. L'être-là est pour Nietzsche susceptible d'interprétations indéfinies. Ce qui est arrivé et accompli est, pour Kierkegaard, toujours accessible à une nouvelle compréhension : par la manière dont on l'interprète, cela devient une nouvelle réalité qui

était encore cachée ; c'est pourquoi la vie dans la temporalité ne peut jamais devenir vraiment intelligible à l'homme, aucun homme ne peut pénétrer absolument sa conscience.

Mais les deux penseurs emploient aussi le symbole de l'interprétation pour la connaissance de l'être, comme si l'être était déchiffré par l'interprétation de l'interprétation. Nietzsche veut libérer le texte fondamental *homo natura* des couches de peinture surajoutées et le lire dans sa réalité [10]. Kierkegaard ne donne à ses écrits aucune autre signification que celle-ci : ils veulent faire relire les écrits primitifs que sont les rapports existentiels, individuels, entre les hommes [11].

À cette pensée fondamentale se rattache le fait que tous deux – les penseurs les plus ouverts et les plus insouciants – ont une disposition séductrice pour le *secret* et le masque. Le masque appartient nécessairement pour eux à la vérité de l'homme. La *communication indirecte* devient pour eux l'unique forme de communication de la vérité authentique ; et, comme expression, la communication indirecte appartient au caractère indécis de cette vérité dans l'être-là temporel, où elle doit être appréhendée dans le devenir à partir de l'origine de toute existence.

Dans leurs raisonnements, les deux penseurs se heurtent, il est vrai, au fondement qui serait dans l'homme l'être même : à la philosophie qui, de Parménide à Hegel en passant par Descartes, dit :

« la pensée est l'être », Kierkegaard oppose l'affirmation : comme tu crois, tu es, la croyance est l'être [12]. Nietzsche aperçoit la volonté de puissance. Mais la croyance comme la volonté de puissance sont de simples signes, elles ne montrent pas exactement de leur côté ce qui est visé, mais elles sont susceptibles elles-mêmes de nouveau d'une interprétation indéfinie.

Pour les deux auteurs, l'impulsion décisive est alors la *loyauté*. Ce mot est pour tous deux l'expression de la vertu suprême, à laquelle ils se soumettent. Elle reste pour eux le minimum d'inconditionné qui est encore possible dans le processus déconcertant où tous les contenus deviennent incertains. Mais elle devient pour eux aussi l'exigence vertigineuse d'une véracité qui se met elle-même encore en question ; celle-ci est le contraire de la violence facile qui pense posséder le vrai clairement dans l'état d'esprit du barbare qui ne se pose pas de questions.

On peut se demander si, dans une telle pensée, quelque chose simplement est dit. En fait, Kierkegaard et Nietzsche ont conscience que l'intelligence de leur pensée n'est pas déjà accessible à l'homme qui n'est qu'un penseur. Ce qui importe, c'est *qui est celui qui comprend.*

Ils s'adressent à l'*individu* qui doit apporter et produire de soi ce qu'ils ne peuvent dire qu'indirectement. Pour Kierkegaard est vraie la parole citée par lui de Lichtenberg : de telles œuvres sont

des miroirs ; lorsqu'un singe regarde dans un miroir, ce n'est pas un apôtre qui peut apparaître [13]. Nietzsche dit que, le comprendre, c'est une distinction que l'on doit mériter [14]. Il tient pour impossible d'enseigner la vérité là où la manière de penser est basse [15]. Tous deux cherchent des lecteurs qui leur soient apparentés.

Le mode de la pensée ainsi caractérisée est fondé dans l'*existence* de Kierkegaard et de Nietzsche, dans la mesure où cette existence appartient d'une manière qui leur est propre à l'époque actuelle. Que, pour eux, aucune pensée particulière, aucun système, aucune exigence ne soit décisive en elle-même, c'est ce qui résulte de ce que les deux penseurs ne mènent plus une époque à son sommet, de ce qu'ils ne construisent *aucun monde* et ne créent même pas un monde passager *en image*. Ils ne se sentent pas comme l'expression positive de leur époque ; ils expriment plutôt *négativement* par leur être ce qu'elle est : l'époque absolument réprouvée par eux, dont ils voient clairement la ruine. Leur tâche paraît être de faire jusqu'à *la fin* dans leur être propre l'*expérience de cette époque*, d'être parfaitement sa réalité même, pour la surmonter. Ils y réussissent d'abord sans le vouloir, ensuite consciemment, par le fait que, loin d'être les représentants de leur temps, ils sont l'*exception* qui éveille opposition et scandale. C'est ce qu'il faut voir de plus près.

Tous deux prennent conscience de leur *tâche* dès la fin de leur jeunesse, quoique d'une manière encore indéterminée. Une *décision* saisissant tout l'homme, silencieuse, souvent devenue inconsciente, puis reconquise par eux-mêmes, les pousse dans la *solitude* la plus radicale. Sans fonction officielle, sans mariage, sans action effective dans le monde, ils paraissent pourtant, comme de grands *réalistes*, avoir le contact avec la réalité authentique, celle qui s'accomplit dans la profondeur.

Cette réalité, ils la rencontrent dans leur expérience fondamentale de l'époque comme étant en *ruine* : en regardant en arrière les millénaires jusqu'au début de l'hellénisme, ils ressentent la fin de toute cette histoire ; au tournant, ils attirent l'attention sur l'instant, sans vouloir méconnaître le sens et le cours de l'histoire dans son ensemble.

On a voulu comprendre cette époque du point de vue de l'économie, de la technique, de l'histoire politique, de la sociologie. Kierkegaard et Nietzsche au contraire pensent percevoir un événement pour ainsi dire *substantiel* dans l'être de l'*homme* lui-même.

Kierkegaard voit toute la chrétienté, telle qu'elle est réellement aujourd'hui, comme une énorme tromperie dans laquelle Dieu est tenu pour fou. Ce christianisme n'aurait rien de commun avec le christianisme du Nouveau Testament. Il n'y a que deux voies : ou bien, par des artifices, maintenir la tromperie et dissimuler l'état de fait – alors tout s'anéantit ; ou bien, loyalement reconnaître la situa-

tion lamentable, c'est-à-dire que, actuellement, en vérité, il n'existe pas un seul individu qui puisse être considéré comme un chrétien au sens du Nouveau Testament, qu'aucun de nous ne peut être considéré comme tel, mais que règne un pieux affaiblissement du christianisme ; lors de cet aveu, on verra si, dans cette loyauté, quelque chose est vrai et si cela a l'approbation de la Providence ; si ce n'est pas le cas, tout doit de nouveau s'effondrer, afin que, dans cette horreur, naissent de nouveau des individus qui puissent représenter le christianisme du Nouveau Testament [16].

Nietzsche résume le donné historique de l'époque dans le seul mot : Dieu est mort.

Aux deux penseurs est donc commune une affirmation historique sur l'époque dans sa réalité profonde. Ils aperçoivent le *néant* comme imminent, tous deux connaissant aussi la substance de ce qui est perdu, et tous deux avec l'attitude : *ne pas vouloir le néant*. Si Kierkegaard suppose la vérité, ou la possibilité de la vérité du christianisme, tandis que Nietzsche constate l'athéisme et non seulement sans le considérer comme une perte, mais en l'appréhendant justement comme la plus grande chance, pourtant tous deux ont en commun la volonté de garder la substance de l'être, le rang et la valeur de l'homme. Ils n'élaborent pas de programmes politiques de réforme, et même tout simplement pas de programmes, ils ne visent pas quelque chose de particulier, mais ils veulent par leur pensée faire arriver quelque chose qu'ils

ne prévoient nullement sous une forme déterminée. Pour Nietzsche, cette indétermination est sa « grande politique » à longue échéance, pour Kierkegaard c'est le devenir chrétien sous la nouvelle forme de l'indifférence à l'égard de tout être du monde. Tous deux sont, en présence de leur temps, saisis par la pensée de ce que l'homme devient.

Ils sont *eux-mêmes* la *modernité* dans une figure qui *se renverse* ; ils l'ont surmontée en échouant, parce qu'ils l'ont vécue jusqu'à la fin. Mais comment tous deux éprouvent l'époque dans sa misère, non pas passivement mais en la réalisant eux-mêmes, car ils accomplissent totalement ce que la plupart ne laissent arriver avec eux qu'à moitié, nous le voyons premièrement dans leur *réflexion illimitée*, ensuite, par contre-coup, dans leur tendance à aller *vers les origines*, et finalement dans la manière dont ils s'enfoncent dans l'insondable et saisissent un *appui dans la transcendance*.

L'époque de la *réflexion* a été caractérisée, depuis Fichte, comme celle du raisonnement sans lien, comme la désagrégation de toute autorité, comme l'abandon des contenus qui donnent à la pensée mesure, but et sens, si bien que, désormais, le raisonnement remplit le monde, sans entraves, de bruit et de poussière comme le jeu arbitraire de l'intellect.

Pourtant Kierkegaard et Nietzsche ne luttent pas contre la réflexion pour l'anéantir, mais pour la surmonter en l'exerçant et en la dominant elle-

même sans limites. L'homme ne peut pas, sans se perdre lui-même, revenir dans une immédiateté sans réflexion, mais il ne peut que suivre le chemin jusqu'à la fin, pour, au lieu de succomber à la réflexion, parvenir dans le milieu qu'elle constitue, au fondement de lui-même.

C'est pourquoi leur *réflexion infinie* présente un double caractère. Elle peut devenir la ruine complète, mais aussi constituer la condition d'une existence authentique. C'est ce que tous deux déclarent, Kierkegaard le plus clairement.

La réflexion ne peut pas être épuisée en elle-même, ni s'arrêter par elle-même. Elle est perfide car elle empêche toute décision ; elle n'est jamais achevée et peut finalement devenir un « bavardage dialectique [17] » : aussi Kierkegaard l'appelle-t-il encore le poison de la réflexion. Mais qu'elle soit possible, et même nécessaire, c'est ce qui se trouve même fondé dans l'ambiguïté illimitée de tout être-là et de toute action pour nous : pour la réflexion, tout peut toujours signifier autre chose encore. D'un côté, cette situation peut être utilisée par la réflexion sophistique sur l'être-là ainsi que par l'esthéticien sans existence *(existenzlos)* qui ne veut jamais que jouir d'une manière nouvelle et intéressante : quand il accomplit un pas, si décisif soit-il, il se réserve pourtant la possibilité d'interpréter la chose de telle sorte que tout soit changé d'un seul coup [18]. Mais, de l'autre côté, on doit vraiment saisir cette situation en sachant que, pour

autant que nous sommes sincères, nous vivons, dans « la mer de la réflexion », où « nul ne peut simplement affirmer quelque chose à quelqu'un, où toutes les bouées sont dialectiques [19] ».

Sans la réflexion infinie, nous tomberions dans le repos d'une réalité fixe qui, en tant que donné constant, serait absolue dans le monde, c'est-à-dire que nous deviendrions *superstitieux*. Une atmosphère d'absence de liberté naîtrait par là. C'est pourquoi, justement par sa dialectique mouvante et illimitée, la réflexion infinie est condition de la *liberté*. Elle fait sauter toute prison de ce qui est fini. C'est dans son milieu seulement que, par exemple, la passion immédiate qui, en tant qu'elle est sans question, est encore non libre, peut devenir la passion infinie dans laquelle la passion immédiate est maintenue à travers la question et devient vraiment sincère en tant que librement appréhendée.

Mais, afin que cette liberté, au lieu de se réduire à rien dans une réflexion vide, s'achève, la réflexion infinie doit « échouer sur un rivage [20] ». Alors seulement, elle part de quelque chose, ou elle s'épuise elle-même dans la décision de prendre parti et de croire. Autant est faux l'arrêt arbitraire et violent de la réflexion, autant est vrai le principe à partir duquel elle-même est maîtrisée par une réalité qui vient au-devant de l'existence *(Existenz)* et dans laquelle celle-ci est pour la première fois donnée à elle-même, si bien qu'en se livrant totalement à la

réflexion infinie, elle en devient aussi totalement maîtresse.

La réflexion qui peut tout aussi bien dissoudre et réduire à rien que devenir la condition de l'existence, est caractérisée comme telle par Kierkegaard et Nietzsche d'une manière concordante. Grâce à elle, ils ont développé et communiqué leur pensée dans leurs œuvres avec une richesse presque illimitée. Aussi cette pensée est-elle d'après son sens une possibilité : « l'échouement » peut y être indiqué et rendu possible, mais non déjà accompli.

Ainsi tous deux ont-ils dans leur pensée conscience de connaître les *possibilités* de l'homme, c'est-à-dire de ce qu'ils ne sont pas déjà eux-mêmes, quand ils le pensent. Avoir conscience d'une possibilité – un analogue de la création littéraire – n'est pas une attitude fausse, mais une réflexion qui éveille et met en question. La possibilité est la forme qui me permet de savoir ce que je ne suis pas déjà et la préparation de l'être même.

Kierkegaard appelle assez souvent son entreprise une « psychologie qui expérimente », Nietzsche appelle sa pensée une pensée « qui essaie ».

C'est pourquoi ils laissent volontiers ce qu'ils sont *eux-mêmes* et ce qu'ils pensent finalement, *voilé* jusqu'à devenir méconnaissable, et dans leur manifestation sombrer jusqu'à l'inconcevable. Le pseudonyme de Kierkegaard écrit : « Le quelque chose [...] que je suis, est précisément un néant » ; c'est pour lui une grande satisfaction, de « tenir

son existence au zéro critique, [...] entre quelque chose et rien, comme un simple *peut-être* [21] ». Et Nietzsche se nomme volontiers un « philosophe du dangereux *peut-être* [22] ».

La réflexion est pour les deux surtout réflexion sur soi. Se comprendre soi-même est pour eux le chemin de la vérité. Mais ils éprouvent tous deux comment, sur ce chemin, leur substance propre peut disparaître, et comment la compréhension libre, créatrice de soi, peut être remplacée par le fait de se tourner sans liberté autour de son propre être-là empirique. Kierkegaard connaît le sentiment effroyable qu'on éprouve quand « tout disparaît devant une rumination maladive sur sa propre histoire lamentable ! ». Il cherche la voie située « entre cette consomption de soi-même sous des considérations, comme si on était le seul homme qui ait jamais existé et – une misérable consolation sur un *commune naufragium* humain et universel [23] ». Il connaît la « malheureuse relativité en tout, les questions infinies sur ce que je suis [24] ». Mais Nietzsche le dit :

« Entre cent miroirs
faux devant toi-même [...]
étranglé dans tes propres cordes,
connaisseur de soi-même !
bourreau de soi-même !
Entre deux néants
enserré,
un point d'interrogation [25]... »

L'époque, ne trouvant plus son chemin dans la multiplicité de sa réflexion et de son langage rationalisant, tend, grâce à la réflexion, vers *les origines*. Ici aussi Kierkegaard et Nietzsche paraissent être en avance sur leur temps ; seules des générations postérieures cherchèrent généralement l'originel dans le *langage*, dans l'*attrait* esthétique de ce qui frappe immédiatement, dans la *simplicité* universelle, dans l'*expérience vécue* irréfléchie, dans l'être-là des *choses les plus proches*. C'est à quoi Kierkegaard et Nietzsche paraissent déjà contribuer.

Tous deux vivent consciemment, avec un amour passionné, à la source des possibilités humaines de communication :

Ils sont *créateurs de langage* à tel point que leurs œuvres font partie des chefs-d'œuvre de la littérature de leur peuple ; et ils en ont conscience. Ils le sont d'une manière saisissante qui fait d'eux les écrivains les plus lus, bien que le contenu de leurs œuvres soit du même poids, leur compréhension authentique de la même difficulté que celle de n'importe lequel des grands philosophes. Mais tous deux connaissent aussi déjà l'autonomie conférée au langage et méprisent les gens de lettres.

Ils sont saisis jusqu'à l'ivresse par la *musique* ; mais tous deux mettent en garde contre la séduction qu'elle exerce, et, sont, avec Platon et Augustin, de ceux qui éprouvent à son égard une suspicion existentielle.

Ils atteignent partout des formules d'une *simplicité* frappante ; mais tous deux sont pleins d'appréhension devant la simplicité qui, pour donner à la faiblesse et à la moyenne des hommes un sol, il est vrai, trompeur, met la simplification plate et sans esprit à la place de la véritable simplicité qui n'apparaît, de même que l'être lui-même, que comme le résultat du processus, le plus complexe de culture sans univocité rationnelle. Ils mettent en garde, comme jamais avant eux ne le firent des penseurs, contre le danger d'accepter simplement leurs propositions qui se présentent d'une manière si apodictique.

Ils suivent en fait le chemin le plus radical vers l'origine, mais sans que le mouvement dialectique cesse jamais pour eux. Le sérieux de leur pensée n'est pas supprimé dans l'illusion de la solidité dogmatique d'une origine présumée, ni par le fait que le langage, l'attrait esthétique, la simplicité deviennent une fin en soi.

Tous deux suivent un chemin où ils ne pourraient persévérer sans un appui transcendant ; car ils ne réfléchissent pas comme la mentalité moderne moyenne en restant dans les limites évidentes des besoins et des intérêts vitaux. Eux, pour qui il s'agit de tout ou de rien, risquent l'aventure de se jeter dans ce qui est sans limites. Mais ils ne peuvent faire cela que parce que, dès le début, ils s'enracinent dans ce qui leur est en même temps caché : tous deux parlent dans leur jeunesse du

Dieu inconnu. Kierkegaard écrivait encore à vingt-cinq ans : « Bien que je sois encore loin de me comprendre moi-même intérieurement, j'ai [...] honoré le Dieu inconnu [26] ». Et à vingt ans Nietzsche composa son premier et inoubliable poème « Au Dieu inconnu », qui se termine ainsi :

« Je veux te connaître, Inconnu,
Toi qui pénètres profondément dans mon âme,
Traversant ma vie comme une tempête,
Toi, inconcevable, apparenté à moi !
Je veux te connaître, moi-même te servir [27]. »

Jamais ils ne peuvent rester dans le fini et le compris, donc dans ce qui est vain, parce qu'ils réfléchissent sans limites, mais ils ne peuvent pas davantage persister dans la réflexion elle-même. Justement parce qu'il est tout entier réfléchi, Kierkegaard pense : « Quand m'abandonne la compréhension religieuse de moi-même, j'éprouve ce que doit éprouver un insecte avec lequel jouent des enfants : c'est aussi impitoyablement que le destin paraît se comporter avec moi [28]. » Dans la solitude terrible, n'étant compris par personne, vraiment lié à aucun homme, il invoque Dieu : « Dieu dans le ciel, s'il n'y avait pas dans un homme une intimité ultime, où tout cela pourrait être oublié [...] qui pourrait persévérer [29] ! »

En tout temps, Nietzsche est conscient de se mouvoir sur l'océan de l'infini, d'avoir pour toujours

abandonné la terre. Il sait qu'avant lui il n'y avait nullement encore, par exemple pour Dante et Spinoza, ce qu'il connaît comme étant sa solitude : ils avaient de quelque manière un Dieu pour société [30]. Mais Nietzsche, s'anéantissant dans sa solitude, sans hommes et sans le vieux Dieu, voit Zarathoustra et pense le Retour éternel, cette pensée qui le fait frémir autant qu'elle l'enchante. Constamment il vit comme un blessé à mort. Il souffre de ses problèmes. Sa pensée est un effort pour se ressaisir : « Si j'avais seulement le courage de penser tout ce que je sais [31]. » Mais dans la réflexion illimitée, se manifestent à lui pourtant les contenus qui l'apaisent si profondément et qui sont en fait transcendants.

Tous deux font donc un saut vers la transcendance, mais vers une transcendance où personne en vérité ne les suit : Kierkegaard, vers le christianisme conçu comme paradoxe absurde, comme la décision négative du complet renoncement au monde et comme le nécessaire état de martyre, Nietzsche, vers le Retour éternel et le surhomme.

C'est pourquoi, devant ces pensées de Nietzsche qui sont pour lui-même les plus profondes, c'est un vide qui peut nous surprendre, et devant la foi de Kierkegaard, c'est le sentiment d'une étrangeté inquiétante qui peut se glisser en nous. Dans les symboles de la religion de Nietzsche, avec sa volonté d'immanence – outre l'éternel retour des choses : la volonté de puissance ; le oui à l'être ; la

joie qui veut la profonde, profonde éternité – il n'y a plus de contenu transcendant, si on les prend immédiatement. Ce n'est que par des détours et avec peine que l'on peut, de ces symboles, et par interprétation, tirer et actualiser un contenu essentiel. Chez Kierkegaard, qui a revivifié les profondes formules de la théologie, cela peut apparaître comme l'art inouï d'un homme peut-être incroyant, l'art de se contraindre à la foi.

C'est justement grâce à la différence essentielle apparemment totale entre la foi chrétienne de l'un et l'athéisme accentué de l'autre, que la ressemblance entre leurs pensées est d'autant plus caractéristique. À une époque de la réflexion qui, malgré l'apparence que tout le passé subsiste encore, vit dans l'incroyance effective, le rejet de la foi et le fait de se contraindre à la foi, sont liés l'un à l'autre. L'athée peut sembler croyant, et le croyant incroyant : les deux types se tiennent dans la même dialectique.

Ce qu'ils produisent dans leur pensée existentielle, ils ne l'auraient pas pu sans la pleine *possession de la tradition* ; tous deux sont remplis de la culture fondée sur l'Antiquité ; tous deux sont élevés dans la piété chrétienne, leurs impulsions sont impensables sans la provenance chrétienne. Bien qu'ils se défendent passionnément contre ces courants de la tradition sous la forme qu'elle a revêtue dans les millénaires, ils trouvent pourtant un appui historique, pour eux indestructible, dans cette provenance ; ils se relient à une origine remplissant

leur propre foi, Kierkegaard à un christianisme néotestamentaire, tel qu'il le comprend, Nietzsche à un hellénisme présocratique.

Mais nulle part, ni dans la finitude, ni dans une origine consciemment appréhendée, ni dans une transcendance saisie d'une manière déterminée, ni dans une provenance historique, il n'y a d'appui définitif pour eux. C'est comme si leur être-là, parce qu'il est un être-là qui achève de mener l'époque à sa perte, donc un être-là qui s'effondre, manifestait, par cet *effondrement* même, une vérité qui sans cela n'aurait pas de langage.

Bien qu'ils acquièrent la souveraineté inouïe de leur être, ils acquièrent pourtant par là en même temps la solitude détachée du monde, qui est leur sort ; ils sont comme *expulsés*.

Ils sont des *exceptions* en tout sens. Physiquement, ils restèrent en retard par rapport à leur essence : leur physionomie marquée par un relatif effacement ne se caractérise pas comme type de grandeur humaine. C'est comme si quelque chose leur manquait à tous deux en simple vitalité. C'est comme s'ils étaient éternellement jeunes, en tant qu'esprits égarés dans le monde et irréels, parce que sans monde.

En leur présence, les hommes de leur entourage se sentaient attirés d'une manière énigmatique, pour un instant comme élevés à un être-là supérieur, mais personne ne les a vraiment aimés.

Dans leur vie et leur comportement, on rencontre des traits étonnants, étranges. On les a, à

la légère, nommés malades mentaux. Sans que la hauteur unique de leur pensée et la noblesse de leur être soient lésées par là, puisqu'au contraire elles apparaissent par là en pleine lumière, ils sont en fait l'objet d'une analyse psychiatrique, à l'occasion de laquelle un diagnostic et un classement typiques échouent sur tous les points.

On ne peut les ranger sous aucun type antérieur (poète, philosophe, prophète, saint, génie). Avec eux est apparue dans l'histoire une nouvelle figure de la réalité humaine : ils vivent un destin pour ainsi dire représentatif, ils sont des victimes dont le cheminement hors du monde mène à des expériences pour d'autres. Avec l'engagement sans réserve de tout leur être, ils sont comme une moderne figure des martyrs, que pourtant ils nient être. Par leur être comme exception, ils accomplissent leur tâche.

Tous deux sont irremplaçables dans la mesure où ils sont ceux qui ont échoué, mais qui ont osé entreprendre quelque chose. Ils nous servent à nous orienter, nous informent de quelque chose dont nous n'aurions jamais rien appris sans un tel sacrifice, quelque chose qui nous paraît essentiel, sans que nous puissions encore le saisir suffisamment. C'est comme si parlait la vérité elle-même, créant une inquiétude lancinante au fond de notre conscience d'être.

De même, dans le *cours extérieur de leur vie*, on aperçoit d'étonnantes ressemblances. Tous deux, peu après quarante ans déjà, parviennent à

une *fin subite*. Peu auparavant – sans prévoir leur fin – ils passent à l'*attaque* publique, passionnée, Kierkegaard contre la chrétienté sous la forme de l'Église et de la déloyauté générale, Nietzsche contre le christianisme lui-même.

Tous deux devinrent célèbres comme écrivains dès leur *première* apparition, mais dans la suite leurs nouveaux livres restèrent sans acheteurs ; ils durent faire imprimer à leurs frais ce qu'ils écrivaient...

De même, leur destin d'auteur suscitant un *écho* sans être compris, leur fut commun. Ils furent, pour leur époque, de laquelle rien ne venait à leur rencontre, une simple sensation. La séduction par la beauté et l'éclat du langage, par les qualités poétiques et littéraires, par le caractère agressif du contenu de leurs livres, empêchait leurs lecteurs de comprendre leurs véritables impulsions. Tous deux furent, après leur fin, très vite idolâtrés par ceux avec lesquels ils avaient le moins à faire. Leur époque, qu'ils voulaient eux-mêmes vaincre, put pour ainsi dire se donner libre cours dans leurs pensées arbitrairement choisies.

La modernité, précisément sans y prendre garde, s'est nourrie d'eux : de leur réflexion, on fit, au lieu d'en rester au sérieux de réflexion infinie, un moyen de la sophistique se déployant dans le discours arbitraire ; de leurs paroles, comme de toute leur figure, on chercha à tirer une jouissance esthétique grandiose. Tout ce qui subsistait comme

liens, ils l'amenèrent à se dissoudre chez ceux qui n'étaient pas conduits à l'origine de la réflexion vraiment sérieuse, mais voulaient pouvoir exercer librement leur volonté arbitraire. Ainsi, à contresens de leur être et de leur pensée, leur influence eut sans limites un effet dissolvant.

C'est dès leur jeunesse que leur tâche leur apparut plus clairement à eux-mêmes dans la réflexion qui les accompagnait constamment. À la fin tous deux exposent en rétrospective comment *ils se comprennent eux-mêmes* en fournissant une interprétation totale de leur œuvre. Cette interprétation s'impose à tel point que la postérité les comprendra aussi en fait comme ils voulaient être compris ; toute leur pensée revêt encore une fois un sens nouveau qui dépasse le sens immédiatement compréhensible ; cette image d'eux-mêmes est inséparable de leur œuvre. Car la manière dont ils se sont compris eux-mêmes n'est pas quelque chose de surajouté, mais un trait essentiel de toute leur pensée.

L'un des deux thèmes communs qui leur servent à exprimer globalement leur compréhension d'eux-mêmes est la volonté de ne pas être *confondus*. Ils indiquent que pour eux les confondre est leur grande crainte. Dans cette crainte, ils cherchent, pour leurs pensées, non seulement des formes toujours nouvelles de communication, mais aussi la

manifestation directe du sens du tout, tel qu'il se montre finalement à eux. Étant donné la possibilité que l'on comprenne mal ce qu'ils disent, leur effort constant tend à en préparer, par tous les moyens possibles, une juste intelligence.

Tous deux ayant un regard lucide sur leur temps, – ils voient clairement avec une certitude qui s'impose à eux, jusque dans les moindres détails de l'histoire actuelle, ce qui se passe : la fin d'une vie cohérente pendant des millénaires –, mais tous deux percevant en même temps que personne ne voit cela en dehors d'eux, qu'ils ont une conscience de l'époque que personne n'a par ailleurs, mais que bientôt d'autres, et même tous posséderont, ils acquièrent nécessairement une *conscience de soi* avec une intensité inouïe : leur existence *(Existenz)* doit avoir un caractère tout à fait particulier. Ce n'est pas la simple supériorité intellectuelle – de Kierkegaard sur tous les hommes qui le rencontraient, – de Nietzsche sur la plupart –, qu'ils ne peuvent pas ne pas remarquer, mais quelque chose d'inouï, qui fait de chacun d'eux une personnalité unique et solitaire dans l'histoire universelle.

Mais cette conscience de soi, réellement fondée, exprimée par moments, puis de nouveau estompée, est chez Kierkegaard constamment modérée par l'humilité de son attitude chrétienne, et chez les deux hommes par la connaissance psychologique de leur *échec humain*. L'étonnant est pour

eux ensuite de nouveau que le mode de leur échec est justement lui-même la condition de leur grandeur particulière. Car celle-ci n'est pas pour eux la grandeur tout court, mais une grandeur unique en son genre et propre à la situation de l'époque.

Il est remarquable que tous deux, pour cet aspect de leur être lui aussi, arrivent à des *comparaisons* semblables. Nietzsche se compare « au griffonnage qu'une puissance inconnue trace sur le papier pour essayer une nouvelle plume [32] » ; la valeur positive de sa maladie est son problème constant. Kierkegaard pense « être rayé [33] par la puissante main de Dieu, effacé comme un essai raté » , il se sent comme une sardine qui est tombée au bord de la boîte et s'y trouve broyée [34] ; il lui vient l'idée « qu'à chaque génération il y a deux ou trois individus qui sont sacrifiés aux autres et doivent découvrir en de terribles souffrances ce qui est profitable aux autres... ». Il se sent comme « une interjection dans le discours sans influence sur la phrase [35] », comme « une lettre qui est imprimée à l'envers de la ligne [36] », il se compare à des billets de banque provenant de la folle année financière 1813, au cours de laquelle il est né : « Il y a comme un indice en moi de grandeur, mais à cause des tristes conjonctures, je n'ai que peu de valeur [37]. »

Tous deux sont conscients de leur être comme *« exception »*. Kierkegaard développe une théorie de l'exception, par laquelle il se comprend lui-même,

tandis qu'il présente le général ou l'humain dans l'homme comme l'autre, qui lui est refusé. Nietzsche se connaît comme exception, il parle « en faveur de l'exception, pourvu qu'elle ne veuille jamais devenir la règle [38] », et réclame du philosophe, justement « parce qu'il est l'exception, de prendre la règle sous sa protection [39] ».

C'est pourquoi tous deux ne veulent nullement être des modèles pour d'autres. Kierkegaard se voit comme « une sorte d'homme-épreuve » : « Au sens humain, personne ne peut se former d'après moi... Je suis un homme, tel qu'il pourrait devenir nécessaire dans une crise : pour ainsi dire un cobaye pour l'être-là [40]. » Nietzsche se préserve de ceux qui veulent le suivre : « Ne marche pas à ma suite, mais à la tienne ! »

Cet être d'exception, pour eux aussi douloureux qu'unique comme exigence de leur tâche, ils le caractérisent en outre d'un commun accord comme un pur *être-esprit*, comme s'ils avaient perdu la véritable vie. Kierkegaard dit qu'il est « corporellement presque privé à tout point de vue des conditions requises pour pouvoir être considéré comme un homme complet [41] » ; il n'aurait pas vraiment vécu, sauf comme esprit ; il n'aurait pas été homme, et surtout pas enfant et jeune homme [42]. Il lui manquerait « la détermination animale dans le rapport à la condition d'homme [43] ». Sa mélancolie irait chez lui « jusqu'à la limite de la débilité mentale », elle serait « quelque chose qu'il peut dissimuler, tant qu'il est indépendant, mais qui le

rend inutilisable pour un service où il ne déterminerait pas tout lui-même [44] ». Quant à Nietzsche, il a chanté d'une manière impressionnante l'expérience de son pur être-esprit, « par surabondance de lumière, par sa nature de soleil, condamné à être, non à aimer [45] », dans « le chant de la nuit » de Zarathoustra : « Je suis lumière : ah, si j'étais nuit !... Je vis dans ma propre lumière [46]. »

La *solitude* terrible, liée à l'état d'exception, leur est commune à tous deux. Kierkegaard sait qu'il ne peut pas avoir d'amis ; Nietzsche a lucidement souffert de sa solitude croissante jusqu'au point où il pensait ne plus pouvoir la supporter. De nouveau, apparaît chez tous deux, la même comparaison : Nietzsche se compare au sapin sur la hauteur au bord de l'abîme : « Solitaire ! Qui oserait habiter ici... Un oiseau de proie peut-être [...] qui s'accroche volontiers aux cheveux, heureux de faire du mal. » Et Kierkegaard : « Comme un sapin solitaire, égoïstement fermé et dressé vers le haut, je me tiens là, je ne jette aucune ombre, et seul le ramier bâtit son nid dans mes branches. »

En contraste grandiose avec leur sentiment de perdition, d'échec, de contingence, il y a, chez les deux, leur conscience du *sens*, de la *signification* et de la *nécessité* de tous les événements qui les touchent, et cette conscience croît au cours de leur vie.

Kierkegaard nomme cela *Providence*. Il reconnaît le divin à ce « que tout ce qui arrive là, est dit, se passe, etc., est un présage ; le donné de fait se transforme constamment en ce qui signifie quelque

chose de beaucoup plus haut[47] ». Le donné de fait n'est pas pour lui quelque chose dont il faut se détacher, mais ce qui est à scruter jusqu'à ce que Dieu lui-même en donne l'explication[48]. Le sens de ce qu'il fait lui-même ne se manifeste aussi que plus tard. C'est « le plus que je ne me dois pas à moi-même, mais à la Providence. Il se manifeste constamment de telle manière que ce que je fais après avoir réfléchi aussi profondément que possible, je le comprends pourtant toujours beaucoup mieux ensuite[49] ».

Nietzsche voit le *hasard*. Il lui importe d'utiliser les hasards. Le « hasard sublime[50] » domine pour lui l'être-là. « L'homme doué d'une intelligence et d'une force suprêmes se sent à la hauteur de tout hasard, mais aussi totalement plongé dans les flocons de neige des hasards[51]. » Mais ce hasard est pour Nietzsche de plus en plus un sens merveilleusement assumé : « Si vous dites votre hasard – c'est que vous êtes vous-mêmes ce qui vous arrive et tombe sur vous[52] ! » À travers toute sa vie, on trouve chez lui des indications montrant comment des événements très déterminés le concernant lui manifestent dans le plus grand hasard justement un sens secret, et à la fin il écrit : « Il n'y a plus de hasards[53]. »

Mais, à la limite de ce qui est vitalement possible, ce n'est pas la lourdeur, c'est la parfaite *légèreté* qui devient l'expression de leur savoir ; et l'image qui servit aux deux penseurs pour le dire,

c'est la *danse*. Pour Nietzsche, dans la dernière décennie de sa vie, la danse est, sous une forme toujours nouvelle, le symbole de sa pensée, là où elle est originelle. Et Kierkegaard : « C'est en vue de cela que je me suis formé [...] pouvoir en tout temps danser légèrement au service de la pensée... J'engage aussitôt ma vie, dès qu'une difficulté se manifeste. Alors la danse est facile ; car la pensée de la mort est une danseuse agile ; tout homme est pour moi trop lourd... » Nietzsche voit son ennemi juré dans « l'esprit de lourdeur » – c'est-à-dire dans la morale, la science, l'utilitarisme, etc. –, pourtant vaincre cet esprit ne signifie pas le rejeter pour tomber dans la frivolité et l'arbitraire, mais, par ce qui est le plus lourd, parvenir à l'envol proprement dit, dont la réussite est la danse libre.

Savoir qu'ils sont des exceptions interdit à tous deux de se présenter comme des *prophètes*. Sans doute, comme les prophètes, ils semblent des êtres qui parlent d'une profondeur pour nous inaccessible ; mais c'est en un sens qui correspond à leur époque Kierkegaard se compare à un oiseau, celui qui annonce la pluie : « Quand, dans la génération, un orage commence à se concentrer, alors apparaissent des individualités, telles que je suis [54]. » Ils sont des prophètes qui doivent se cacher comme prophètes. Ils ont conscience de leur tâche, de telle manière que, de la proclamation de leur exigence en ce qu'elle a d'extrême, ils retournent constamment au refus de toute conception qui voit en eux un modèle et une voie. Kierkegaard répète

d'innombrables fois qu'il n'est pas une autorité, ni un prophète, ni un apôtre, ni un réformateur, pas même l'autorité attachée à un ministère. Sa mission serait d'attirer l'attention. Il serait une sorte de policier, un espion au service de la divinité. Il dévoile, mais il ne dit pas ce qui doit être fait. Nietzsche veut « éveiller la plus grande méfiance envers lui [55] », il déclare « essentiel à l'humanité d'un maître, de mettre ses disciples en garde contre lui [56] ». Ce qu'il veut, il le fait dire à Zarathoustra qui abandonne ses disciples : « Quittez-moi et défendez-vous contre Zarathoustra ! » Et encore dans *Ecce homo*, Nietzsche dit : « Finalement je n'ai rien d'un fondateur de religion... Je ne veux pas de fidèles... J'ai une peur horrible d'être canonisé un jour... Je ne veux pas devenir un saint, j'aime mieux être pris pour un guignol. Peut-être suis-je un guignol [57] ? »

Il y a chez les deux penseurs une polarité déconcertante entre l'apparence d'une exigence absolue et déterminée, d'un côté, et de l'autre la crainte, le mouvement de recul, l'apparence de manque d'audace. L'essai, le peut-être, le possible, tel est leur mode d'expression ; le refus d'être des guides reste propre à leur attitude. Mais tous deux vivent dans le désir secret d'apporter le salut, s'ils le pouvaient et si ce salut s'avérait comme tel devant leur loyauté d'hommes. C'est à quoi correspond chez tous deux la façon dont, à la fin de leur vie, ils se lancent d'une manière audacieuse, presque

désespérée, puis avec un calme parfait, à l'attaque publique, sacrifiant désormais leur réserve dans la recherche du possible à la volonté d'agir. L'attaque de Kierkegaard contre la chrétienté de l'Église officielle, l'attaque de Nietzsche contre le christianisme tout court, toutes deux d'une violence soudaine et d'une intransigeance impitoyable, correspondent l'une à l'autre. Les deux attaques sont des actions purement négatives, des actes de véracité, non de construction d'un monde.

Ce que Kierkegaard et Nietzsche signifient n'apparaît que par ce qu'ils deviennent dans la suite. L'effet produit par tous deux est immensément grand – plus grand encore dans la pensée générale que dans la spécialité de la philosophie –, mais immensément ambigu.

Ce que Kierkegaard signifie vraiment n'est clair ni en théologie ni en philosophie :

La *théologie* protestante moderne en Allemagne paraît, là où elle est elle-même, se tenir le plus souvent sous l'influence déterminante, directe ou indirecte, de Kierkegaard – de Kierkegaard qui cependant, comme la somme pratique et active de sa pensée, publia en mai 1855, sous l'épigraphe « au milieu de la nuit, un cri retentit » (Matthieu 25, 6), un tract où il est dit : « en ne participant plus à l'office public, tel qu'il est maintenant, [...] tu as constamment [...] une grande faute de moins : tu n'es

pas l'un de ceux qui tiennent Dieu pour un fou, du fait qu'ils présentent, comme étant le christianisme néotestamentaire, ce qu'il n'est pourtant pas ».

Dans la *philosophie* moderne, des impulsions décisives se sont développées grâce à Kierkegaard. Les concepts fondamentaux et les plus essentiels de la philosophie actuelle, surtout en Allemagne, remontent à Kierkegaard – Kierkegaard dont toute la pensée paraît cependant dissoudre la philosophie systématique antérieure, qui rejette toute spéculation et qui, quand il reconnaît la philosophie, dit tout au plus : « La philosophie peut faire attention à nous, mais non pas nourrir. »

Il est possible que la théologie comme la philosophie, quand elles suivent Kierkegaard, se voilent quelque chose d'essentiel, pour employer ses concepts et ses formules à des fins tout autres qui leur sont propres :

– il est possible qu'au sein de la théologie, une théologie incroyante fabrique, avec les moyens raffinés de la pensée kierkegaardienne, en paradoxes dialectiques, une certaine manière d'énoncer les vérités de foi qui lui permette de concilier ce qu'elle pense et l'idée qu'elle garde la foi chrétienne ;

– il est possible qu'une pensée philosophique se nourrisse secrètement, grâce à Kierkegaard, de la substance chrétienne, qu'elle ignore en parole.

Ce que Nietzsche signifie n'est pas devenu plus clair. Son influence n'est égalée en Allemagne par

aucun autre philosophe. Mais il semble que toute attitude, toute vision du monde, tout état d'esprit, va le chercher comme garant. Il est possible que nous tous, nous ne sachions pas encore ce que cette pensée dans son ensemble contient et produit.

Quiconque laisse Kierkegaard et Nietzsche exercer sur lui de l'influence doit donc se poser loyalement ces questions : comment se comporte-t-il vraiment avec eux, quelle est son attitude à leur égard, que sont-ils pour lui, que fait-il d'eux ?

L'élément commun de l'effet qu'ils produisent, enchanter et ensuite décevoir, captiver et ensuite laisser insatisfait, comme si les mains et le cœur restaient vides, n'est que la claire expression de ce qu'ils veulent exactement : ce qui leur importe avant tout, c'est ce que le lecteur, dans son action intérieure, fait par lui-même de leur message, alors qu'aucun enrichissement ne se produit pour lui comme à l'ordinaire, grâce à certaines connaissances, à une œuvre d'art, à un système philosophique, à une prophétie accueillie avec foi. Ils suppriment toute satisfaction.

Ils sont en fait l'exception sans être le modèle que doivent imiter des disciples. Toutes les fois que quelqu'un a imité Kierkegaard ou Nietzsche, ne serait-ce que dans le style, il est devenu ridicule. Ce que les deux penseurs firent frôlait déjà par instants la limite où le sublime se renverse en ridicule – ce qu'ils firent n'était possible qu'une fois. Sans doute, tout ce qui est grand est d'une

originalité unique, qui ne peut jamais être répétée d'une manière identique. Mais, dans le rapport à cette originalité unique, c'est quelque chose d'essentiellement différent, de vivre en elle pour nous restaurer nous-mêmes par appropriation, ou de vivre à *distance* d'elle, tout en tirant d'elle une orientation qui sans doute nous transforme, mais en même temps nous éloigne.

Ils nous quittent sans nous donner un but et sans nous imposer des tâches *déterminées*. Sous leur influence, chacun ne peut que devenir ce qu'il est lui-même. Mais ce qui est dans les successeurs n'est pas encore décidé aujourd'hui. La question est de savoir comment nous devons vivre, nous qui *ne sommes pas l'exception*, mais qui, en regardant cette exception, cherchons notre voie intérieure.

Nous sommes dans une situation spirituelle telle que détourner d'eux le regard constitue déjà le germe de la déloyauté. C'est comme si eux seuls nous *arrachaient tout à fait à une absence de pensée* qui, sans eux, paraît persister chez nous, même quand nous étudions les grands philosophes. Nous ne pouvons plus progresser tranquillement dans la continuité de la culture intellectuelle traditionnelle. Car, par Kierkegaard et Nietzsche, est devenu actif un mode des expériences mentales de l'existence, dont les conséquences ne sont pas encore apparues sous tous les aspects. Ils ont posé une question non encore clairement vue, mais perceptible, qui est encore ouverte. Ils ont montré et fait qu'il n'existe

plus pour nous de sol allant de soi. Il n'existe plus d'arrière-plan intact de notre pensée.

Dans le rapport avec eux, deux dangers sont pour l'individu également grands : être subjugué par eux, et : ne pas les prendre au sérieux. Avec eux un rapport ambivalent est inévitable. Aucun des deux n'a édifié un monde, ils paraissent tout supprimer et ils sont pourtant des esprits positifs. Il faut que nous établissions un nouveau rapport original au penseur créateur, si nous voulons réellement nous approcher d'eux, autrement que de tous les autres grands penseurs.

En face de l'époque et de la pensée créée par Kierkegaard et Nietzsche, la question est posée : *que faire à présent ?* C'est ainsi que Kierkegaard renvoie à l'absurde chrétien, devant lequel le monde s'abîme ; Nietzsche indique le lointain, l'indéterminé, qui n'apparaît pas comme substance, dont nous pourrions vivre. Personne n'a accepté leurs réponses ; ce ne sont pas les nôtres. C'est à nous de voir ce qui, en rapport avec eux, naît de nous par nous. Cela n'est cependant en aucune manière à projeter ou à déterminer à l'avance.

Ainsi nous nous tromperions si nous pensions pouvoir déduire d'un aperçu d'*histoire du monde* sur l'évolution de l'esprit humain ce qui doit maintenant arriver. Nous ne nous tenons pas en dehors du monde, comme un Dieu ainsi conçu, qui apercevrait par anticipation toute l'histoire. Pour nous, aucun présent ne peut être remplacé par une

histoire du monde présumée, d'où se dégageraient notre lieu et notre tâche. Cette conférence elle aussi ne voulait pas jeter d'en haut un regard sur le tout, mais par le rappel du passé rendre sensible la situation à partir d'elle-même. Personne ne sait où doivent aller l'homme et sa pensée. Puisque l'être-là, l'homme et son monde, ne sont pas à leur fin, il ne peut pas plus y avoir une philosophie achevée qu'une anticipation du tout. Nous, hommes, nous concevons des projets finis, il en sort toujours aussi tout autre chose que nous ne le voulions : de même la réflexion philosophique est une activité qui, engendrant l'intériorité de l'homme, ne peut pas connaître son sens ultime, donc ne peut pas non plus déduire la tâche présente, comme une conséquence particulière, du tout anticipé, mais plutôt la rend consciente à partir de l'origine maintenant éprouvée et de son contenu voulu encore obscurément. La philosophie comme pensée est constamment en même temps la conscience de soi s'achevant pour cet instant, et cette conscience sait qu'elle n'aurait aucune consistance dans une expression d'elle-même qui serait définitive.

Loin de prétendre à une vision d'en haut sur toute la situation spirituelle et réelle, nous philosophons dans la conscience d'une situation qui mène de nouveau aux limites et aux origines ultimes de l'être humain. Les tâches qui naissent là pour la pensée, personne ne peut aujourd'hui les développer d'une manière complète et déterminée. Nous

vivons pour ainsi dire dans le déferlement des possibilités, constamment menacés d'être renversés, mais constamment prêts à nous relever néanmoins – prêts, dans la recherche philosophique, à actualiser, en présence de ce qui nous met en question, nos pensées réelles, c'est-à-dire celles qui produisent en nous l'humanité ; pensées qui nous sont possibles, quand l'horizon devient illimité, les réalités claires, les véritables questions manifestes. Des tâches qui s'imposent ainsi à la pensée, j'en mets à part *une* pour les trois conférences suivantes :

Le problème extrêmement ancien de la recherche philosophique, qui est apparu dans le rapport du rationnel à l'irrationnel, doit, par l'appropriation de la tradition et en considérant Kierkegaard et Nietzsche, être vu de nouveau sous sa forme actuelle.

Nous avons formulé ce problème fondamental : *Raison et Existence*. Cette formule abrégée ne doit pas signifier une antithèse, mais plutôt une appartenance, qui invite en même temps à la dépasser.

Les mots « raison » et « existence » sont choisis, parce qu'en eux, de la manière la plus insistante et la plus pure, il semble que se pose à nous la question de la possibilité d'éclairer l'obscur, de saisir l'origine, à partir de laquelle nous vivons, sans qu'elle puisse se rendre transparente, bien qu'elle requière le maximum de rationalité.

Le mot *raison* évoque pour nous l'ampleur, la clarté, la véracité kantiennes ; le mot *existence* a

été élevé par Kierkegaard dans une sphère, par laquelle il fait apparaître dans une profondeur infinie ce qui se dérobe à tout savoir déterminé ; le mot ne doit pas être employé à tout propos, parce qu'il n'est que l'un des nombreux mots qui désignent l'être, donc, ou bien il ne signifie absolument rien, ou bien il élève aussitôt l'exigence kierkegaardienne.

Ce que nous entreprenons dans les trois conférences suivantes évoluera chaque fois autour d'une autre idée principale appartenant au thème de ces conférences. Mais il doit leur être commun que, sous la forme de questions logiquement conçues, elles recherchent ce qui est en signification le plus proche de la vie. La philosophie, là où elle s'épanouit, est cette pensée unique en son genre où l'abstraction logique et le présent réel sont pour ainsi dire identiques. Les impulsions fondamentales de la philosophie vivante ne peuvent se communiquer vraiment que d'une manière purement formelle. Ce sont des opérations intellectuelles, les comprendre et y participer peuvent produire une action intérieure de tout l'homme : l'acte de s'engendrer soi-même à partir de l'origine des possibilités intellectuelles pour apercevoir l'être dans l'être-là.

Bien que mes conférences soient loin de satisfaire à cette haute exigence, il est essentiel de connaître la norme qui régit la chose sur laquelle on s'efforce de réfléchir. Quant au courage pour

tendre à ce qui dépasse nos forces, on doit le tirer de l'idée qu'il s'agit de tâches humaines et que l'homme est l'être qui doit se fixer des tâches dépassant ses propres forces. Mais ce qui donne aussi ce courage, c'est que celui qui croit, ne serait-ce qu'un instant, avoir légèrement perçu le ton philosophique authentique, ne peut se lasser de vouloir le communiquer.

Seule la cinquième conférence reprendra le thème de celle d'aujourd'hui, car elle exposera, tout en jetant un regard en arrière sur les idées développées par nous, quelles tâches la philosophie pourrait avoir actuellement dans la situation codéterminée d'une manière décisive par Kierkegaard et Nietzsche.

Deuxième conférence

L'englobant

Une des possibilités de la recherche philosophique est le mouvement de la *logique philosophique* dans les opérations de la pensée, qui actualisent les modes d'être d'après leur forme. Dans les trois conférences qui suivent, nous tentons, par quelques essais, de mettre en œuvre cette possibilité. Ce faisant, nous laissons de côté toute recherche philosophique concrète, c'est-à-dire tout essai de développer certains contenus mondains, existentiels, métaphysiques. Il importe plutôt, dans notre condition d'homme poussée à ses limites par Kierkegaard et Nietzsche, d'actualiser des horizons et des formes, dans lesquels des contenus philosophiques peuvent pour la première fois prouver sans risque d'illusion leur authenticité.

Pour acquérir, sur ce qui est vrai et réel, le plus pur regard, le regard qui ne se laisserait retenir par aucune attache à quelque chose de particulier et troubler par aucune atmosphère déterminée,

l'homme doit, en pensant, chercher à pénétrer dans l'*ampleur la plus large du possible*. Alors il fait l'expérience suivante : tout ce qui devient objet pour nous, serait-ce le plus grand de tous, est pourtant pour nous constamment contenu dans autre chose encore, donc n'est pas tout. Où que nous parvenions, l'horizon qui entoure ce qui est atteint s'éloigne et force à abandonner tout séjour définitif. Nous n'acquérons aucune position, d'où le tout fermé de l'être pourrait être contemplé dans son ensemble, et aucune suite de positions, par la totalité desquelles l'être se révélerait, ne serait-ce qu'indirectement, comme clos.

Pourtant nous vivons et pensons constamment dans un horizon. Étant donné qu'un horizon existe, donc que s'annonce constamment un au-delà qui englobe de nouveau l'horizon atteint, naît la question de cet *englobant*. L'englobant n'est pas encore l'horizon dans lequel se présente à nous tout mode déterminé du réel et du vrai, mais ce qui comprend tout horizon particulier, comme l'englobant tout court qui n'est plus visible comme horizon.

En deux perspectives opposées, cet englobant est pour nous aussi bien présent qu'évanescent : ou comme l'*être même* qui est tout, dans lequel et par lequel nous sommes ; ou comme l'englobant, que *nous sommes nous-mêmes*, et dans lequel se présente à nous tout mode d'être déterminé ; cet englobant serait, en tant que milieu, la condition sous laquelle tout être devient être pour nous. Dans les

deux cas, l'englobant n'est pas la *somme* de chaque espèce d'être, dont, pour chacune, nous ne connaissons qu'une partie, mais le *tout* en tant que le fondement ultime se soutenant lui-même de l'être, soit l'être *en soi*, soit l'être pour nous.

Toute notre connaissance naturelle des choses et de nos rapports avec elles se trouve entre ces principes ultimes, qui ne sont plus fondés, les principes de l'être englobant. Principes qui ne se présentent jamais à nous comme objets dans l'expérience, ni comme objets dans ce qui est pensé par nous, donc paraissent devenir vides. Mais justement ici, il semble que soit accessible pour la première fois l'intuition la plus profonde de l'être, tandis que toute autre connaissance de l'être n'est qu'une connaissance de l'être particulier, spécial.

La connaissance des multiples objets nous distrait en contenus toujours différents, on tombe dans l'indéfini, quand on ne fixe pas arbitrairement une limitation par un but sur lequel on ne s'interroge pas, ou par un intérêt accidentel, et on tombe chaque fois, au contact des limites, dans des difficultés déconcertantes. La connaissance de l'englobant cependant placerait tout ce qui est connaissable dans un tout, et le soumettrait aux conditions de celui-ci.

Chercher *cet être lui-même* au-delà de tout ce qui est indéfini, spécial et partiel, telle est la première voie suivie et constamment reprise par la recherche philosophique. Cette voie, Aristote, parlant « du

problème éternel de toutes les recherches présentes et passées, et qui reste insoluble : qu'est-ce que l'Être ? » (1028 b) ne la conçoit pas autrement que, par exemple, Schelling qui tient « pour la définition la plus ancienne et la plus juste de la philosophie » qu'elle est « la science de l'étant » : mais trouver ce qu'est l'étant, c'est-à-dire ce qui est vraiment, c'est là le difficile : *hoc opus, hic labor est* (II, 3, 76). Cela peut éveiller la confiance dans le *sens foncier permanent* de la recherche philosophique qui apparaît si libre, au milieu d'une multiplicité presque indéfinie, que cette question, et avec elle la tâche correspondante, quoique en formes indéfiniment variées, reviennent constamment depuis le commencement de la recherche philosophique jusqu'à nos jours.

La première difficulté est de comprendre correctement la question elle-même. La juste compréhension ne peut cependant se manifester que dans la réponse, et cela dans la mesure où, grâce à celle-ci, les formes historiquement présentes de la question et les réponses données, peuvent être comprises et vues dans leur totalité, donc saisies dans leur vérité grâce à un ensemble significatif fondé, rejetées en ce quelles ont d'erroné. Parvenir à ce résultat ne peut, après les incroyables tentatives et catastrophes de la recherche philosophique, réussir ni par un rassemblement de toutes les pensées, ni par une limitation violente à un thème fondamental présumé, auquel tout devrait se sou-

mettre. La condition préalable est une attitude philosophique dans laquelle la passion pour la vérité, le sujet appréhendant constamment sa propre existence, acquiert pourtant la sagesse, par une mise en question incessamment répétée, d'apercevoir l'*ampleur illimitée* où, à la fin, la simplicité de l'origine peut pour la première fois se faire vraiment découvrir.

Des deux chemins menant à l'être en tant que l'englobant, le chemin généralement parcouru et le plus naturel à toute recherche philosophique commençante, est le chemin vers l'*être en lui-même*, qui fut conçu comme nature, monde ou Dieu. Nous suivons d'abord l'autre chemin, *inévitable* depuis Kant, en nous interrogeant sur l'englobant *que nous sommes*. Bien que nous sachions, ou en tout cas prenions en considération, que cet englobant de notre être n'est nullement l'être lui-même, celui-ci ne peut nous devenir accessible dans une pureté critique que si nous suivons jusqu'au bout la voie ouverte par Kant.

L'englobant que nous sommes – appelons-le, notre *être-là*, ou la *conscience,* ou l'*esprit* – nous ne pouvons pas l'appréhender comme un objet quelconque qui se présente à nous dans le monde. C'est plutôt ce dans quoi tout autre objet se présente à nous. Nous ne le découvrons pas exactement comme un objet, mais nous le percevons

comme limite. Une fois celle-ci reconnue avec certitude, nous abandonnons la connaissance claire, parce qu'objective, de quelque chose, déterminée par la distinction d'avec d'autres objets, également connus. Nous voudrions pour ainsi dire nous tenir au-delà de nous, hors de nous-mêmes, pour voir enfin, en nous regardant, ce que nous sommes ; mais dans cette vision présumée, nous sommes et restons toujours en même temps charmés dans ce que nous voudrions voir comme du dehors.

Considérons un instant les points d'attache à partir desquels l'englobant a été conçu dans un effort sans cesse renouvelé :

Je suis premièrement comme *être-là*. Le terme « être-là » désigne en général une réalité englobante qui, précisément saisie, se manifeste aussitôt dans la particularité de l'être explorable comme matière, corps vivant, âme, conscience, mais ainsi n'est plus l'être-là englobant. Tout ce qui est réel pour moi, doit aussi, en quelque sens, devenir *concrètement réel (daseinswirklich)* comme mon être : par exemple, comme la présence constamment sensible de mon corps dans les manières dont ce corps est touché, altéré, devient capable de percevoir.

L'être-là en tant que l'autre qui me détermine avec une force irrésistible est le monde. L'être-là, en tant que l'englobant que je suis, devient aussitôt, une fois rendu objet, un autre pour moi, de même que le monde. Dans la mesure où nous pouvons être explorés en modes d'être-là, nous sommes

intégrés dans le monde qui est en même temps l'autre incompréhensible pour nous la nature ; nous ne sommes compris que comme un genre d'être parmi d'autres, nullement encore comme vraiment humains. Par la connaissance de l'englobant de l'être-là, que nous sommes toujours en même temps, nous enlevons à la connaissance d'un être particulier, tel que nous nous connaissons, la prétention de nous saisir tout entiers.

Bien que je ne connaisse jamais mon être-là comme l'englobant, mais seulement certaines formes empiriques de la réalité, comme la matière, la vie, l'âme, que je ne peux pas par la connaissance ramener à un principe unique, je suis pourtant constamment en présence de cet être-là englobant. Si nous ne connaissons le corps et la vie, l'âme et la conscience, que de la manière dont tout cela devient objectivement accessible à notre conscience, nous regardons pourtant, à travers toutes ces données connaissables, l'être-là englobant, que nous sommes toujours en même temps, et qui, dès qu'il est l'objet d'une exploration physique, biologique, psychologique, n'est qu'une réalité particulière, telle qu'en fait il n'est plus l'englobant. C'est pourquoi la conscience empirique elle-même, que je possède comme être-là vivant, ne suffit pas comme telle à constituer l'englobant que je suis comme être-là.

Quant au deuxième englobant, je le suis comme *conscience en général*. Seul ce qui pénètre

dans notre conscience, ce qui peut être vécu et devient objet, est réel pour nous. Ce qui ne pénètre pas dans la conscience, ce qui ne peut être atteint d'aucune manière par la conscience connaissante, est pour nous comme s'il n'était pas. Tout ce qui est pour nous doit donc revêtir une forme, grâce à laquelle il peut être visé ou éprouvé, par la conscience : il doit, de quelque manière, se manifester en se rendant objectif, avoir une présence dans un accomplissement temporel de la conscience, devenir un langage exprimant ce qui est concevable et par là acquérir un mode de la communicabilité. Que tout être pour nous soit soumis aux conditions sous lesquelles il peut apparaître dans la conscience, voilà ce qui nous tient enfermés dans l'englobant constitué par cette possibilité de devenir conscient. Mais nous sommes en mesure d'apercevoir clairement cet englobant comme limite et, par cette conscience de limite, de comprendre la possibilité de l'autre que nous ne connaissons pas. Mais le terme de conscience a deux significations :

Nous sommes conscience comme être-là vivant et, comme tel, nous ne sommes pas encore, ou nous ne sommes plus englobants. La vie est le support de cette conscience, le fondement lui-même inconscient de ce que nous éprouvons consciemment. Comme être-là vivant que nous sommes *dans* l'englobant de l'être-là tout court, nous devenons pour nous objet empiriquement explorable, nous nous voyons séparés en groupes spécifiques

et comme une réalité divisée en individus chaque fois particuliers de cet être-là. Mais nous ne sommes pas seulement l'une des innombrables consciences particulières, pas seulement l'une des consciences plus ou moins semblables les unes aux autres, mais aussi conscience *en général* : nous voulons dire par là une conscience dirigée sur l'être non seulement d'une manière semblable aux autres, mais d'une manière *identique* en percevant et en sentant. C'est là, par opposition à la conscience empirique, l'autre sens du mot « conscience », le sens de la conscience en général, que nous sommes en tant que nous sommes un englobant. Entre la diversité des modes subjectifs de pensée et cette validité universelle de la vraie conscience, qui ne peut être qu'*une*, il y a un saut. Comme conscience de l'être-là vivant, nous sommes tenus dans la multiplicité du réel indéfiniment particulier, dans l'étroitesse de la particularisation, nous ne sommes pas englobants ; comme conscience en général, nous prenons part à ce qui est irréel, à la vérité universellement valable, et nous sommes en tant que cette conscience un englobant illimité.

En tant qu'être-là vivant et conscient, nous sommes chaque fois seulement une espèce, et même un individu unique, enfermé dans sa subjectivité, mais nous sommes aussi un englobant comme possibilité de savoir, et comme possibilité de savoir commun de l'être en chacun des modes

par lesquels il se manifeste à la conscience. Et nous ne participons pas seulement à l'exactitude du connaissable, mais aussi à une légalité reconnue comme universellement valable de la forme du vouloir, de l'action, du sentir. Ainsi conçue, la vérité est une vérité intemporelle, notre être-là temporel est une réalisation plus ou moins ample de cet unique élément intemporel.

La séparation brutale entre la réalité de la conscience vivante dans la durée concrète et l'irréalité de la conscience en général comme siège du sens intemporel de l'unique vérité n'est cependant pas définitive, elle est une séparation abstraite à franchir à la lumière de l'englobant. La *réalité* de ce sens lui-même en tant que temporalité engendrée, se saisissant elle-même et s'y mouvant, est le nouvel englobant qui s'appelle esprit.

L'*esprit* est le troisième mode de l'englobant que nous sommes. À partir de l'origine de son être, l'esprit est la *totalité* de la pensée intelligible, de l'action, du sentir ; cette totalité ne devient pas un objet clos en soi pour mon savoir, mais reste *idée*. Si l'esprit est nécessairement dirigé vers l'évidence de la vérité de la conscience en général, comme vers la réalité de ce qui est autre que lui, de la nature connue et utilisée, il est pourtant dans les deux cas mû par les idées qui mènent tout à la lumière et placent tout dans un ensemble. Il est la réalité englobante de l'activité qui se réalise avec ce qui vient au-devant de l'esprit et avec elle-même, dans le monde constamment déjà donné et

constamment aussi transformé. Il est le processus de la refonte et de la reformation de toute totalité, la présence jamais achevée et pourtant constamment remplie de la voie menant à l'achèvement possible de l'être-là ; achèvement dans lequel le général serait le tout et chaque élément particulier serait un membre du tout. À partir d'une totalité constamment réelle et constamment aussi se détruisant, il cherche à progresser et, à partir de l'origine présente, à se créer sans cesse sa réalité possible ; étant donné qu'il tend au tout, il veut garder, accroître, rapporter tout à tout, ne rien exclure, assigner à chacun sa place et ses limites.

À la différence de l'abstraction de la conscience intemporelle en général, l'esprit est de nouveau un phénomène temporel ; comme tel, il est comparable à l'être-là ; mais, à la différence de celui-ci, il est mû par la réflexion du savoir, au lieu de l'être simplement par un processus biologique et psychologique. Compréhensible de l'intérieur, non explorable comme un phénomène naturel, l'esprit est constamment dirigé vers l'universel dans la conscience en général, par là il s'appréhende lui-même et il travaille sur lui-même par négation et affirmation ; il est un processus d'autoproduction luttant avec lui-même.

En tant qu'être-là comme en tant qu'esprit, nous sommes une réalité englobante. Mais, comme *être-là*, nous sommes inconsciemment liés aux principes ultimes de la matière, de la vie et de

l'âme : nous rendant objet dans cet englobant, nous ne nous connaissons *sans fin* que *du dehors*, tout en nous divisant en réalités (matière, vie, âme) séparées par un saut les unes des autres, et qu'il n'est possible d'explorer qu'ainsi séparées. Comme *esprit*, nous sommes dans le donné conscient rapportés à tout ce qui nous est compréhensible ; nous transformons le monde et nous-mêmes en intelligibilité, qui se clôt en *totalités* ; nous rendant objet dans cet englobant, nous nous connaissons de l'*intérieur* comme l'unique réalité englobant tout, pour laquelle tout est esprit et qui n'est qu'esprit.

Distinguer être-là, conscience en général, esprit, ce n'est pas constater des données de fait séparables, mais nous représenter trois ébauches à partir desquelles l'englobant de l'être, que nous sommes et dans lequel se présentent à nous pour la première fois tout être et toute donnée explorable, doit devenir sensible.

Les trois modes ne sont pas les uns sans les autres l'englobant, tel que nous les représentions. La *conscience en général* comme siège de l'unique vérité universellement valable, n'est pas en soi susceptible de former un ensemble clos. Elle renvoie d'un côté à son fondement dans l'*être-là*, de l'autre côté à la puissance par laquelle elle doit se laisser dominer pour avoir sens et totalité, l'*esprit*. Elle-même est l'articulation irréelle de l'englobant, par laquelle celui-ci est divisé en deux modes : l'un à partir duquel l'englobant peut être particula-

risé et rendu connaissable comme phénomène naturel explorable, l'autre qui est la manière dont l'englobant est réalité ou liberté compréhensibles, se constituant en totalités closes, et transparentes à elles-mêmes. L'*être-là* et l'*esprit* engendrent les formes de la réalité, sous lesquelles notre être se rend objet dans l'englobant ; la *conscience en général* est la forme, sous laquelle nous voyons l'englobant comme la condition de ce qui est universellement valable et communicable.

Cet englobant que nous sommes (comme être-là, conscience en général, esprit), nous le dépassons quand nous posons la question : ce tout est-il l'être lui-même ?

S'il est l'être dans lequel doit nous devenir présent ce qu'est l'être tout court, on pourrait penser que cet apparaître serait pour nous en fait tout être. Nietzsche qui comprend l'être comme être interprété, et notre être comme acte d'interprétation, veut repousser tout autre être comme arrière-monde illusoire. Mais la question ne cesse pas aux limites de notre connaissance des choses, ni à l'intérieur de la conscience limitrophe de l'englobant que nous sommes. Cet englobant que je suis et connais, en tant qu'être-là, conscience en général, esprit, n'est au contraire pas compréhensible à partir de lui-même, mais il renvoie à autre chose. L'englobant que nous sommes n'est pas l'être lui-même,

mais phénomène *(Erscheinung)*, non apparence *(Schein)*, dans l'englobant de l'*être même*. Mais cet être même, pour nous sensible par l'aiguille à la limite et qui est par là le *dernier* objet de notre interrogation, pour autant que celle-ci part de notre situation, est en soi *ce qui est premier*. Il n'est pas produit par nous, il n'est pas interprétation, ni un objet. Au contraire, il fait naître lui-même notre interrogation sans la laisser parvenir au repos.

L'englobant que nous sommes a sa limite d'abord dans le fait *(Faktum)*. Bien que nous produisions d'après sa forme tout ce que nous connaissons, parce que tout ce que nous connaissons doit pénétrer dans les modes sous lesquels il peut devenir objet pour nous, nous ne produisons pourtant pas le moindre grain de poussière, d'après sa réalité empirique *(Dasein)*. Ainsi l'être même est ce qui se manifeste comme indéfiniment explorable dans son phénomène, mais s'efface constamment lui-même et ne se manifeste qu'indirectement en ce que nous rencontrons dans le cours de notre expérience comme l'être-là déterminé et comme les lois de la succession des phénomènes dans toutes leurs particularités. Nous l'appelons le *monde*.

L'englobant que nous sommes a son autre limite dans la question par laquelle il est lui-même : l'être est la *transcendance*, qui ne se manifeste à aucune recherche expérimentale, même indirectement ; elle est ce qui, en tant que l'englobant tout court, « est » aussi inexorablement qu'il se refuse à être vu et reste inconnu.

En face de la totalité des modes de l'englobant jusqu'ici étudiés, une profonde insatisfaction saisit le philosophe qui ne veut pas se perdre à la vue du pensable, mais veut s'avancer lui-même, vers l'être véritable : il sait trop peu dans la multiplicité excessive, en apparence infiniment riche, à laquelle il est renvoyé dans toutes les dimensions de l'englobant ainsi conçu, il ne ressent pas l'être même ; il est affranchi de tous liens dans une ampleur qui paraît comme vide. La transcendance ne serait que comme un inconnaissable indifférent, l'esprit serait sans doute une totalité grandiose, mais où chaque individu en tant que lui-même, ce qui est le plus intime en lui, paraît comme disparu.

Le centre de la recherche philosophique n'est atteint que dans la conscience de l'*existence* possible.

L'existence est l'englobant non dans le sens de l'ampleur d'un horizon de tous les horizons, mais dans le sens de l'*origine* comme condition de l'être-soi *(Selbstsein)*, sans lequel toute ampleur serait une boursouflure. L'existence, sans devenir jamais elle-même objet et figure, supporte le sens de tout mode de l'englobant.

Tandis que l'être-là, la conscience en général et l'esprit apparaissent en même temps comme quelque chose dans le monde, et peuvent être explorés comme des réalités perceptibles, l'existence n'est pas l'objet d'une science. Malgré tout, c'est ici

qu'est pour ainsi dire l'axe autour duquel tourne tout ce qui, dans le monde, acquiert vraiment un sens pour nous.

L'existence est d'abord comme un nouveau *rétrécissement* ; car elle est comme celle qui est chaque fois unique avec les autres. C'est, peut-il sembler, comme si l'ampleur de l'englobant était reprise dans l'unicité de chaque être-soi qui, en face de la réalité de l'esprit englobant, paraît comme le rien d'un simple point. Mais cette étroitesse, située pour ainsi dire dans le corps de l'être-là empirique de cette conscience déterminée et de cet esprit, est en fait l'unique manifestation possible de la profondeur de l'être en tant qu'*historicité (Geschichtlichkeit)*. Dans tous les modes de l'englobant, l'être-soi ne peut être vraiment certain de soi que comme existence.

Si nous mettons d'abord en contraste l'existence avec la *conscience en général*, l'existence est en moi le fond caché auquel se manifeste la transcendance :

L'englobant que nous sommes n'est jamais que par rapport à un autre. De même que je ne suis *conscience* que parce que j'aperçois en même temps l'autre qui est l'*être objectif*, sous les conditions duquel je suis là, et avec lequel je suis en relations, ainsi je ne suis *existence* qu'en connaissant la *transcendance* comme la puissance, par laquelle je suis vraiment moi-même. L'autre est ou bien l'être dans le monde pour la conscience en

général – ou il est la transcendance pour l'existence. Ce double autre n'apparaît clairement que par la perception intérieure de l'existence. Sans existence disparaîtrait le sens de la transcendance. Il ne resterait que l'inconnaissable indifférent, une pensée sous-jacente, une hypothèse à imaginer, ou encore un je ne sais quoi d'inquiétant et effrayant pour l'être-là conscient, et par là un être-là à explorer psychologiquement de superstition et d'angoisse, qui doivent alors être surmontées par la perception rationnelle du donné de fait, qu'obtient la conscience en général. C'est par l'existence seule que la transcendance devient présente sans superstition trompeuse comme la réalité qui, ne disparaissant jamais pour elle-même, existe vraiment.

Mettons aussi en contraste l'existence et l'*esprit* ; l'existence est alors comme le facteur contraire à l'esprit :

L'esprit est volonté de devenir *total*, l'existence possible est vouloir être *authentiquement*.

L'esprit est ce qui est entièrement *intelligible*, ce qui vient totalement à soi, mais l'existence est l'inintelligible, ce qui se tient comme existence contre et avec une autre existence, ce qui détruit aussi chaque tout, sans atteindre jamais un véritable tout.

Dans l'esprit, la *transparence* parfaite elle-même deviendrait l'origine de l'être, l'existence au contraire reste, malgré toute clarification spirituelle, l'*origine toujours irrévocablement obscure*.

L'esprit élève tout et fait tout disparaître dans un *universel* et un *tout* : en tant qu'esprit, l'individu n'est pas lui-même, mais pour ainsi dire l'unité de l'individuel contingent et de l'universel nécessaire. Mais l'existence est *irrévocablement dans un autre*, elle est l'absolu répondant, l'irremplaçable, et par là, en face de tout être-là, de toute conscience et de tout esprit, l'étant proprement dit devant la transcendance, à laquelle seule *elle se livre totalement*.

L'esprit veut comprendre tout individu à partir de ce qui est général, tel un exemplaire qui lui permet de le reconnaître, ou à partir du tout, dans lequel il l'aperçoit comme membre. L'existence comme possibilité de la décision qu'on ne peut plus déduire d'un universel valable est origine dans le temps, elle est l'individu comme *historicité* : l'appréhension de l'intemporalité par la temporalité, non par le concept général.

Historiquement, l'esprit est présent à soi rétrospectivement comme *totalité transparente* ; historiquement au contraire, l'existence est comme *éternité dans le temps* l'historicité absolue de son être-là concret dans son opacité spirituelle toujours persistante. Mais l'existence n'est pas simplement cet inachèvement et cette obliquité de tout être-là temporel, qui comme tel doit toujours se dilater et se transformer en totalité spirituelle, mais l'être-là temporel véritablement *transpénétré (durchdrungen)* : le paradoxe de l'unité de temporalité et d'éternité.

L'immédiateté de l'esprit est l'*idée en germe*, dont la généralité se déploie jusqu'à la pleine clarté. L'immédiateté de l'existence au contraire est son historicité en rapport avec la transcendance, c'est-à-dire l'*immédiateté irrévocable de sa foi.*

La *foi* de l'esprit est la vie de l'idée générale, dans laquelle finalement on peut dire en vérité : *la pensée est l'être*. Mais la foi de l'existence est ce qu'il y a d'insondable en elle-même, ce sur quoi tout repose pour elle, et en quoi, pour elle aussi, esprit, conscience et être-là sont liés et enfermés, ce qui de soi-même possède primitivement impulsion et but, si bien que la formule de Kierkegaard est vraie : *la foi est l'être*.

Quand l'existence se *comprend*, cela n'est pas comme la compréhension d'un autre, pas non plus une compréhension qui, détachée du sujet qui comprend, pourrait encore constituer la compréhension d'un contenu ; ce n'est pas non plus un regard, mais c'est l'*origine ne devenant elle-même que dans l'éclairement*. Ce n'est pas comme la participation à un autre, mais tout à la fois la compréhension *et* l'être du compris. Ce n'est pas une compréhension dans le général, mais c'est, en passant par la compréhension dans le général (dans le milieu de l'esprit), la compréhension sans généralisation, dans l'actualisation absolue, dans l'action, dans l'amour, dans toute forme de la conscience absolue. C'est la différence entre la manière dont je comprends l'amour d'un autre sans jamais pouvoir le comprendre parfaitement, et la manière

dont je comprends mon amour parce que je le suis réellement ; ou, ce qui est la même chose, la différence entre la manière dont je comprends un événement et une expérience, en participant effectivement à tout, et la manière dont je comprends d'une manière irremplaçable, parce que je me sais devant la transcendance.

Que nous rattachions l'existence à la conscience en général ou à l'esprit ou à tout autre mode de l'englobant, il se manifeste la même chose : sans existence, tout devient comme vide, comme creux, comme sans fondement, tout devient inauthentique, parce que tout se ramène sans fin à un masque et à un simple état de possibilité ou à un simple être-là.

Nous avons vu les modes de l'englobant :

L'être en tant que l'*autre* était ou le monde (explorable d'une manière universellement valable comme être-là empirique) ou la transcendance (comme l'être en soi).

L'être de l'englobant que *nous sommes* était ou bien notre être-là (comme être-là réel encore indéterminé, englobant), ou la conscience en général (comme siège de l'être devenant universellement valable pour nous, objectivement et du point de vue de l'entendement), ou l'esprit (comme l'ensemble du mouvement cohérent en soi de la conscience animée par les idées).

Mais comme origine, d'où tous ces modes de l'englobant sont primitivement animés et pour

laquelle ils deviennent pour ainsi dire parlants, nous avons indiqué l'*existence* : le fondement obscur de l'être-soi, le lieu secret d'où je viens au-devant de moi-même et pour qui la transcendance devient pour la première fois réelle.

À l'existence est indissolublement liée une autre instance qui concerne la *connexion* de tous les modes de l'englobant. Il ne s'agit pas là d'un nouveau tout, mais d'une exigence constante et d'un mouvement constant. Cette autre instance n'est pas un mode de l'englobant, mais le *lien* de tous les modes de l'englobant. Elle s'appelle *raison.*

Ce que fut la « raison » dans l'histoire, telle qu'elle se comprenait, ce qu'elle signifiait encore pour Kierkegaard et Nietzsche, la confiance ou la méfiance qu'on avait à son égard, cela devient en tout cas une question. L'éclairement des modes de l'englobant doit faire apercevoir l'ambiguïté de ce qui est tenu pour raison.

Si la raison signifie la *pensée objectivement claire*, cette transformation de ce qui est non transparent en transparence, alors elle n'est rien d'autre que l'englobant de la conscience en général. En ce sens, on la nomme plutôt, conformément à la tradition de l'idéalisme allemand, *entendement (Verstand).*

Si la raison signifie le mouvement vers les *totalités*, la vie de l'idée, elle est l'englobant de l'*esprit.*

Si la raison signifie *le primat de la pensée* dans tous les modes de l'englobant, on touche par là plus que la seule pensée. Elle est la pensée qui

dépasse toutes les limites et qui, partout présente, formule ses exigences ; non seulement elle appréhende ce qui est connaissable d'une manière universellement valable et qui est lui-même une réalité rationnelle dans le sens de la légalité et de l'ordre du cours des événements, mais aussi elle met au jour l'autre, et même se tient devant ce qui est absolument antirationnel, le touchant et faisant par là exister pour la première fois cet antirationnel lui-même. Par le primat de la pensée, la raison est capable, dans un constant dépassement de limites, de mettre en lumière tous les modes de l'englobant, sans être elle-même un englobant comme eux. Elle n'est pour ainsi dire que l'englobant au sens propre, qui doit pourtant constamment se reprendre, reste insaisissable, sauf sous la forme des modes de l'englobant, dans lesquels elle se meut.

La raison *n'est pas une origine*, mais, parce qu'elle est le lien englobant, elle est *comme* une origine dans laquelle toutes les origines viennent pour la première fois à la lumière. Elle est l'*inquiétude* qui ne permet pas qu'on s'en tienne à quelque chose ; elle a rompu avec l'immédiateté de ce qui est encore inconscient en tout mode de l'englobant que nous sommes ; elle pousse sans cesse en avant. Mais c'est elle aussi qui peut à la fin engendrer le grand *repos*, non le repos d'une substance rationnelle croyant pouvoir se fier à elle-même, mais celui de l'être s'ouvrant à nous par la raison.

C'est l'impulsion indestructible de la recherche philosophique, sans laquelle celle-ci périrait : acquérir la raison, se restaurer comme raison, et comme la véritable raison, qui se détache toujours plus clairement des déviations et des rétrécissements de la prétendue raison, et qui peut fixer aux objections contre la raison leur droit et leur limite.

La raison ne doit *pas s'asphyxier* en quelque mode de l'*englobant*, ni en l'être-là en faveur de la volonté d'être-là qui s'affirme dans sa simple étroitesse téléologique et pourtant aveuglément, ni en la conscience en général en faveur de vérités exactes en nombre indéfini, qui restent indifférentes, ni enfin en l'esprit en faveur d'une totalité harmonieuse se fermant sur elle-même, qu'il est possible de contempler mais non de vivre.

La raison est constamment trop peu, quand elle est définitivement enfermée dans certaines formes, – et elle est constamment trop, quand elle apparaît comme substance propre.

Dans l'*attitude rationnelle*, je veux une clarté illimitée, j'appréhende la connaissance scientifiquement concevable, la réalité empirique et la validité contraignante du pensable, je vis en même temps avec la conscience des limites de ce qui est scientifiquement perceptible et de la clarté en général, je tends cependant de toutes les origines des modes de l'englobant au déploiement universel dans la pensée, je rejette partout l'absence de pensée.

Mais la raison elle-même n'est *pas une réalité intemporelle*, ni un royaume immobile de la vérité (comme les contenus de la connaissance scientifique, dont le sens valable n'est pas en mouvement, bien que leur conquête reste un mouvement sans repos et sans fin), ni l'être même. Elle n'est *pas non plus le simple instant* d'une pensée quelconque. Mais elle-même est la puissance qui rassemble, se rappelle et pousse en avant, et dont la limite est de nouveau chaque fois ce d'où vient son contenu ; elle dépasse chacune de ces limites, parce qu'elle exprime une insatisfaction constante. Elle pénètre dans toutes les formes des modes de l'englobant et paraît même n'être autre chose que leur lien, mais un lien qui ne subsiste pas par lui-même, mais produit à partir de l'autre ce que celui-ci même est et peut être.

La raison tend à l'*unité*, mais ne se contente ni de l'unique plan de ce qui est connaissable d'une manière exacte dans la conscience en général, ni de l'esprit comme principe de grandes synthèses. Elle accompagne d'une manière tout aussi décisive là où l'existence fait éclater ces unités, et elle est aussitôt de nouveau présente pour pousser à la communication les existences qui se font face au bord de l'abîme de l'éloignement absolu.

Son essence paraît être le *général*, ce qui pousse à la loi et à l'ordre, ou est ceux-ci. Mais elle-même touche encore leur violation comme une possibilité de l'existence. Elle est elle-même encore l'unique, par lequel, dans la passion de la nuit, le chaos du

négatif reçoit son mode d'existence possible pour elle, qui elle-même, à cette limite extrême, est définitivement abandonnée par ce qui lui est absolument étranger.

Les grands pôles de notre être, qui se rencontrent en tous les modes de l'englobant, sont donc la *raison* et l'*existence*. Elles sont inséparables. Chacune se perd quand l'autre se perd. La raison ne doit pas se perdre au contact de l'existence en faveur d'un défi qui se ferme sur soi et refuse désespérément de s'ouvrir. L'existence ne doit pas se perdre au contact de la raison en faveur d'une transparence qui se confond comme telle avec la réalité substantielle.

L'existence ne devient *claire* pour elle-même que par la raison ; la raison n'a de *contenu* que par l'existence.

Dans la raison se trouve la tendance à passer de l'immobilité et de l'indéfinité arbitraire des vérités exactes à la liaison vivante réalisée par la totalité des idées de l'esprit et, de celui-ci, à l'existence comme au sujet porteur qui pour la première fois donne vraiment l'être à l'esprit.

La raison renvoie à autre chose : au contenu de l'existence qui la porte, qui s'éclaircit en elle et lui donne les impulsions décisives. La raison sans contenu serait simple entendement et comme raison sans base. De même que, sans intuition, les concepts de l'entendement sont vides, la raison

sans existence est creuse. La raison n'existe pas comme simple raison, mais comme activité de l'existence possible.

Mais l'existence renvoie aussi à autre chose : à la transcendance par laquelle elle, qui ne s'est pas créée elle-même, est pour la première fois l'origine indépendante dans le monde ; sans transcendance, l'existence est un défi démoniaque, stérile et froid. L'existence relative à la raison, par la clarté de laquelle elle éprouve une inquiétude et l'exigence de la transcendance, ne parvient que sous l'aiguillon des questions posées par la raison, à son vrai mouvement. Sans la raison, l'existence est inactive, assoupie, comme absente.

La raison et l'existence ne sont donc pas deux puissances se faisant face, qui lutteraient entre elles pour l'emporter d'une manière décisive l'une sur l'autre. Chacune n'est que par l'autre. Elles se promeuvent réciproquement, trouvent l'une par l'autre clarté et réalité effective.

Bien qu'elles ne deviennent jamais un tout définitif, chaque authentique réalisation n'est un tout que grâce à elles.

La raison sans existence tombe dans la pensée finalement arbitraire, malgré toute sa richesse possible, d'un mouvement purement intellectuel de la conscience en général ou de la dialectique de l'esprit. En glissant dans la généralité intellectuelle sans la racine astreignante de son historicité, elle cesse d'être raison.

L'existence sans raison, qui s'appuie sur le sentiment, l'expérience vécue, l'impulsivité irréfléchie, l'instinct et l'arbitraire, tombe dans la violence aveugle, mais par là dans la généralité empirique de ces puissances mondaines *(Daseinsmächte).* Sans historicité, dans la simple particularité de l'être-là contingent, avec son affirmation de soi sans transcendance, elle cesse d'être existence.

Sans l'autre, chacune perd l'authentique continuité de l'être, et par là la sûreté qui appartiennent en dehors de tout calcul possible à la raison et à l'existence authentiques. Elles ne se distinguent à la fin que par la forme de la violence sans communication. Qu'il s'agisse de la raison isolée ou de l'existence isolée, toutes deux ne sont plus ce qu'elles se nomment : il ne reste à leurs formulations sans fondement et sans but, dans le domaine empirique *(Daseinsraum)* qui va se rétrécissant, sous le voile de justifications fausses auxquelles elles ne croient pas elles-mêmes, que d'être utilisables comme moyens d'expression de l'être-là s'anéantissant lui-même.

Mais, à aucun endroit, il n'y a de repos dans l'être-là temporel. Au contraire, le mouvement est inéluctable, à partir du fondement de la substance, dans les tensions entre le particulier et le général, entre les bornes de l'effectivité et le vaste horizon, entre l'immédiateté de la foi existentielle qu'on ne peut interroger et le mouvement infini de la raison.

Après l'aperçu sur les manières dont a été conçu l'englobant, tel que nous le sommes, et tel qu'il est l'être lui-même, et sur la polarité de raison et d'existence, demandons-nous ce que de telles pensées, dont tant de philosophies ont présenté le développement, peuvent dans leur *forme* signifier et ne pas signifier.

Notre connaissance des objets *dans le monde* se produit du fait que nous les voyons en relations et les *déduisons* les uns des autres. Ce qui se présente à nous est compris, lorsque nous le comprenons à partir d'autre chose.

Mais quand il s'agit, dans la recherche philosophique, de l'englobant, il est évident que celui-ci n'est pas compris comme un objet situé dans le monde, et surtout que les modes de l'englobant ne peuvent être déduits d'un objet particulier qui se présente *en* eux.

Si nous appelons l'englobant la pensée, il faut dire : d'un contenu pensé, on ne peut pas déduire la pensée.

Si nous l'appelons notre conscience, il faut dire : d'un être pour la conscience, on ne peut pas déduire cette conscience.

Si nous l'appelons le tout, il faut dire : d'un individu, et serait-ce un tout aussi englobant qu'on veut, on ne peut pas déduire ce tout.

Si nous l'appelons l'être-là, il faut dire à partir d'un être-là déterminé, connu objectivement, on ne peut pas comprendre l'être-là.

Si nous l'appelons raison, on ne peut pas déduire la raison d'un irrationnel.

Si nous l'appelons existence, on ne peut, d'aucun des modes de l'englobant, et encore moins de l'un de leurs contenus, déduire l'existence.

Bref : d'un étant *pour nous*, on ne peut pas déduire *notre* être, de ce qui se présente à moi, on ne peut pas me déduire moi-même.

Pas davantage l'être *en lui-même* ne peut être déduit de l'étant que *nous* connaissons.

Si nous l'appelons l'être, il faut dire : de l'étant multiple, on ne peut pas déduire l'*être*.

Si nous l'appelons l'être en soi, il faut dire : du phénomène, on ne peut pas déduire l'être-en-soi.

Si nous l'appelons la transcendance, il faut dire : de l'objectif, du réel concret, de l'être-là, on ne peut pas déduire l'inconditionné.

Toujours resurgit dans l'homme pensant ce qui déborde tout ce qu'il pense.

Maintenant dans la recherche philosophique, il y a toujours eu aussi la tendance opposée, celle qui consiste à déduire de l'*être tout court* tel que fut conçu l'englobant, l'être particulier tel que nous le connaissons objectivement, à faire sortir le monde entier avec nous-mêmes de principes connus philosophiquement, de même que nous comprenons les choses dans le monde à partir de leur cause. C'est là de nouveau chaque fois une erreur radicale, qui supprime la recherche philosophique. Car l'englobant ne peut jamais être connu comme une

chose quelconque d'où l'on pourrait déduire autre chose. Chaque objet pensé, si englobant soit-il, chaque tout pensé, même chaque englobant conçu comme objet, reste, en tant qu'objet, un objet particulier, puisqu'il a en face de lui d'autres objets situés hors de lui et de nous. L'englobant lui-même – aussi bien comme ce que nous sommes que comme l'être en soi – se soustrait à l'état d'objet déterminé. Dans la mesure où nous le sommes nous-mêmes, il n'est qu'éclairé, dans la mesure où il est pensé comme l'être en soi, il est dans son phénomène l'objet d'une recherche sans fin ; dans la mesure où il parle comme transcendance, il est entendu par l'existence absolument historique.

Ainsi, parce que l'englobant n'est connu sous nulle forme tel qu'il est lui-même, on ne peut pas déduire de lui l'être, tel qu'il est pour nous. Cela ne pourrait arriver que s'il était connu auparavant en tant que lui-même. C'est pourquoi les fausses déductions procèdent comme si, par la connaissance, elles étaient déjà maîtresses de l'être lui-même.

En tant que déductions, à partir d'*un seul* principe, de toutes les *catégories* du pensable et de tout ce qui peut se présenter à nous dans le monde, ces déductions ne sont pourtant que des déductions constamment relatives de groupes particuliers considérés dans leurs rapports. Une déduction complète n'a jamais réussi et ne pourra jamais réussir. La valeur des essais accomplis en ce sens consiste en ce qu'ils accentuent la conscience de limites.

Les déductions de l'*histoire réelle* à partir des théories posant un fondement de cette histoire construisent des modèles, mais elles ne saisissent jamais que des réalités limitées, de simples aspects de l'être-là empirique. Elles se manifestent elles-mêmes comme des fonctions de cette connaissance qui progresse sans limites. Elles ne sont jamais ce qu'elles voudraient parfois être connaissance du réel en soi.

Déduire le *monde entier*, y compris nous-mêmes, de la transcendance (par émanation, évolution, succession causale, etc.) est imaginaire ; l'idée de création est l'expression du mystère originel, l'énoncé de l'incompréhensible, le renversement de la question dans le fondement sans fondement.

De quelque manière que soit conçu l'englobant, chaque fois la pensée paraît un instant reprendre pied, quand l'englobant se montre passagèrement comme *un objet de recherche*. Cela arrive en fait avec tous les modes de l'englobant. L'erreur consiste chaque fois en ce qu'on pense acquérir comme un contenu de savoir ce qui est vrai seulement comme conscience de limite et comme revendication d'action autonome.

Comme réalité empirique de l'être-là, de la conscience et de l'esprit, l'englobant devient apparemment objet de l'*anthropologie*, de la *psychologie*, de la *sociologie* et des autres *sciences humaines*. Elles étudient les phénomènes humains dans le

monde, mais de telle sorte que ce qu'elles découvrent n'est jamais la réalité englobante de cet être qui, non reconnu en tant que tel, est pourtant chaque fois présent. Aucune histoire ou sociologie de la religion, par exemple, n'atteint ce qui, dans ce qu'elles nomment religion, était dans l'homme l'existence même de celui-ci. Elles ne peuvent que l'enregistrer d'après son donné de fait qu'elles voient entrer dans la réalité de l'observable par un saut, absolument incompréhensible. Toutes ces sciences tendent à quelque chose qu'elles n'atteignent jamais. Elles ont ce caractère fascinant d'avoir affaire avec ce qui est vraiment important. Elles induisent en erreur quand elles pensent, dans leur activité immanente qui constate et déduit, saisir l'être même. Aussi ces sciences universelles ne se consolident-elles pas l'une l'autre. Toutes leurs délimitations ne sont que relatives. Chacune paraît traverser toutes les sciences. Elles semblent n'acquérir aucun sol propre, puisqu'elles ont en vue l'englobant qui, saisi par elles, n'est pourtant jamais plus l'englobant. Leur prestige est mensonger, mais il devient fécond quand, par elles, se produit la connaissance modeste, relative, indéfinie, de notre phénomène dans le monde.

La raison et l'existence elles aussi contiennent la pensée qui tend à les rendre transparentes et à les éveiller ; à la raison appartient la *logique philosophique*, à l'existence l'*éclairement de l'existence*.

Mais la logique ne relève plus de la vérité philosophique, elle a glissé vers une science trom-

peuse du tout, quand elle est devenue une science universelle de la conscience. Dans les grandioses doctrines de catégories se développant à partir d'un seul principe, le tout de l'englobant devait être aperçu et pensé comme la totalité de l'être lui-même d'après sa forme, et les pensées de Dieu avant la création devaient être aperçues et méditées. Mais ces recherches n'ont de vérité qu'à l'intérieur de la logique philosophique ouverte, comme orientation sur les possibilités de la forme de pensée, en de nombreuses directions qu'il s'agit seulement d'emprunter ; elles sont valables pour ce qui est phénomène dans le monde objectif ; elles restent sans fin et sans principe entièrement dominant qui les produirait. Comme auto-éclairement de la raison, la logique est philosophie, elle n'est plus connaissance objective, présumée, du tout.

L'éclairement de l'existence ne connaît pas l'existence, mais fait appel à ses possibilités. Mais comme existentialisme, il ressemblerait à un discours sur un objet connu, et précisément parce qu'il doit apercevoir les limites et éclairer le fondement indépendant, il ne s'égarerait que d'autant plus profondément, car il subsumerait sous ses concepts les phénomènes du monde en connaissant et en jugeant.

Toutes les fois qu'on durcit, qu'on isole et qu'on rend absolue la véritable idée de l'englobant, on la perd par conséquent. Dans l'englobant devenu objectif, le véritable englobant n'existe plus.

L'idée fondamentale qu'on en a est une idée *pour ainsi dire renversante* qui nous arrache à tout le caractère naturellement objectif de notre connaissance habituelle. Dans le monde, nous sommes occupés avec des choses, des contenus et des objets, et nous ne nous interrogeons nullement sur la manière dont nous possédons, considérons, voulons tout cela ; nous affirmons des vérités et nous ne cherchons nullement ce qu'est la vérité en général ; nous avons à nous occuper de questions dans le monde et nous ne nous interrogeons nullement au sujet de celui qui questionne ; dominés par ce que nous pouvons atteindre et connaître dans la praxis et la recherche, nous ne parvenons pas à la limite à partir de laquelle toute cette réalité de l'action, de l'avoir et de la recherche est soumise à la question. Au contraire, l'idée de l'englobant requiert qu'on reconnaisse la limite de tout être pour nous, ce qui s'effectue par l'abandon de la connaissance habituelle des objets. En fixant des limites à la connaissance qui est toujours connaissance d'objets, l'idée de l'englobant libère l'homme réel dans cette pensée et tout être touché par elle, de l'étroitesse de son identité présumée avec sa cognoscibilité et avec la connaissance fixe de ce qu'il est. Elle embrasse d'une manière vivante l'être mort d'un contenu connu.

C'est une idée simple, mais philosophiquement riche de conséquences infinies.

Premièrement elle atteint le penseur lui-même : tel que je me connais moi-même (tous les modes

des schèmes du je [1] et de leurs accomplissements), je ne suis pas vraiment moi-même. Toutes les fois que je me fais objet, je suis moi-même en même temps plus que cet objet, à savoir l'être qui peut s'objectiver de cette manière. Toutes les façons de déterminer mon être m'atteignent en tant que je suis fait objet ; par elles je ne me reconnais que sous un aspect et dans un élément particulier, non tel que je suis moi-même. Mais si je me comprends, et me comprends exclusivement, comme être-là, vie et nature, en me faisant objet, et si je me comprends seulement pour autant que je suis objet, et comme je le suis, je m'y perds en même temps moi-même, je confonds la manière dont je suis pour moi-même avec ce que je puis être moi-même.

À l'être de l'englobant appartient une conscience de soi qui se voit comme être-là et vie, autant qu'elle acquiert comme conscience en général et comme esprit la conscience critique de limite, mais qui, comme raison et existence, se connaît elle-même pour la première fois tout entière, sans s'appauvrir par absolutisation dans quelque aspect limitatif et sans s'effacer pour ainsi dire dans sa possibilité.

Mais si je m'appréhendais déjà moi-même par survol comme l'être proprement dit, c'est-à-dire me comprenais, en face de l'être-là, de la conscience et de l'esprit, comme transcendance, je me perdrais de nouveau dans une fausse divinisation de

moi-même, et je cesserais d'être une existence possible et sa réalisation.

Que je sois, en face de tout être-là connaissable du monde, *moi-même*, et que je sois en même temps, dans ma liberté créée elle-même, posé *par la transcendance*, – garder cette position de l'homme dans l'être-là temporel, telle est la tâche que l'homme doit accomplir dans sa voie étroite, d'où il est constamment porté à dévier dans la pensée de lui-même comme dans l'action réelle qui accompagne cette pensée.

Deuxièmement, l'idée de l'englobant atteint tout être connu sans exception. Je ne connais aussi cet autre, ainsi que moi-même, que comme il m'apparaît, non comme il est en soi. Aucun être connu n'est l'être. À chaque instant où je laisse l'être lui-même se réduire à un contenu connu, la transcendance a disparu pour moi, et je suis obscurci pour moi-même.

Mais pour nous rendre l'englobant réellement présent, nous devons, malgré de constantes déviations, le penser cependant, donc aussi le penser d'abord dans une déterminité chaque fois fausse, puis la dépasser, pour, dans le cours total de ces manières de concevoir l'englobant, pénétrer jusqu'à son origine qui n'est plus objet.

Le but et par là le sens d'une pensée philosophique, c'est, au lieu du savoir d'un objet, plutôt

la transformation de la *conscience d'être* et de l'*attitude intérieure* à l'égard des choses.

La présentation du sens de l'englobant a une signification qui crée une possibilité. Le philosophe y parle à lui-même : garde-toi l'espace libre de l'englobant ! Ne te perds pas en un être-connu ! Ne te laisse pas séparer de la transcendance !

Constamment, dans la pensée de l'être-là temporel, il faut parcourir de nouveau dans un processus circulaire la série des modes de l'englobant. En aucun de ses modes, on ne peut demeurer immobile. Un mode exige l'autre. La perte d'un mode rend faux tous les autres. C'est pourquoi le philosophe cherche à ne négliger aucun de ces modes de l'englobant.

Les modes se rapportent les uns aux autres. La tension qui règne entre eux n'est pas un combat inspiré par la volonté d'anéantissement, elle est ce qui les anime et les fait croître. C'est pourquoi on ne doit pas laisser la polarité radicale de raison et existence devenir un rapport exclusif, mais au contraire, au lieu de les opposer comme des ennemies, on doit faire croître cette polarité par une mise en question réciproque.

La relation n'est pas une interaction homogène, mais elle va de bas en haut et de haut en bas. De l'inférieur, il n'y a pas lieu d'attendre que le supérieur en sorte tout simplement, ou naisse certainement à condition que l'inférieur soit posé. Car le supérieur a une origine propre. Au contraire, c'est

à partir du supérieur qu'il faut donner à l'inférieur rang et limite, sans qu'on puisse le produire. C'est pourquoi il ne faut jamais oublier la relativité de chaque mode de l'englobant à l'égard de chaque autre et la direction de cette relativité.

Dans la mesure où chaque mode de l'englobant est vu, par rapport à la clarté de la raison, comme ce qui est encore relativement obscur, il existe une ressemblance extérieure entre ce qui est plus et ce qui est moins que la raison. C'est pourquoi le philosophe doit observer cette consigne : ne confonds pas existence et vitalité concrète, transcendance et nature.

Si l'espace libre est manifeste dans cette démarche philosophique, il existe un danger lorsque n'est pas constamment présente la conscience de l'existence possible : dans la pensée détachée, se voir comme perdu dans l'immensité. Mais, à partir de l'ampleur totale des directions à éclairer, la pensée authentique de l'englobant rejaillit d'autant plus résolument sur l'historicité concrète de ma présence. Maintenant seulement il est possible d'être présent sans disparaître dans un cadre étroit, sans pensée, aveugle et isolé. Maintenant aussi il est possible pour la première fois de saisir toute l'immensité, sans s'abandonner dans le vide de la simple généralité d'un entendement, dans la facticité absurde de l'être-là, dans un simple au-delà vide. Justement la déterminité de la profondeur historique est liée à l'ouverture de l'immensité

sans limites, la vérité du sol à sa relation à l'ouverture sans sol de l'être, l'existence à la raison. Plus je pénètre indéfiniment par la pensée dans les profondeurs, plus mon amour devient vrai dans sa présence historique. Hölderlin disait : qui pense le plus profond aime le plus vivant.

L'homme peut chercher le chemin de sa vérité dans une inconditionnalité non fanatique, dans une résolution qui reste ouverte.

Troisième conférence

La vérité en tant que communicabilité

Pour la question de la vérité, la plus grande extension est rendue possible par la connaissance des modes de l'englobant, que nous avons présentés dans la conférence précédente. En chacun de ces modes, l'être et la vérité doivent avoir un sens particulier et différent. Nous ne percevons la vérité que si nous la découvrons en chaque englobant, sans omettre aucun de ses modes.

Mais en chacun de ces modes se produit une reprise à partir de l'extension – qui, en tant que simple extension, ne ferait qu'anéantir. Cette reprise s'effectue par la *liaison* qui naît de ce qu'est l'élément commun de toute vérité en chaque mode de l'englobant : à savoir, que, *pour être authentiquement vrai, le vrai doit être communicable.*

Représentons-nous ce phénomène originel de notre être d'homme : *nous ne sommes ce que nous*

sommes que par la communauté de la compréhension consciente réciproque. Il ne peut exister aucun homme qui serait homme pour lui seul comme simple individu.

Quant aux *animaux*, ou bien ils sont comme individus ce qu'ils sont, dans toutes les générations, sans cesse par transmission héréditaire et croissance naturelle ; ou bien ils forment des communautés dans lesquelles ils sont inconsciemment intégrés par leurs instincts, qui ne produisent que des formations réitérables, toujours les mêmes, anhistoriques, naissant nécessairement d'après des lois naturelles, des fonctions librement remplaçables du tout. C'est pourquoi les animaux entrent d'un côté dans la réalité immédiate de communautés fermement cohérentes, de même que, de l'autre côté, ils s'écartent les uns des autres, comme si rien n'avait été, chaque fois d'après l'instant déterminé par les processus instinctifs du simple cours de la nature, qu'ils sont. Les animaux se comprennent instinctivement. S'ils se retrouvent, se font des sortes de signes, se lient même comme individus fermement les uns aux autres, cela n'arrive pas comme une liaison humaine, dans laquelle l'homme se communique aussi lui-même à quelque degré, mais par l'effet d'un ordre biologique inconscient, dont le sens échappe à l'homme, et où règne une identité anhistorique à travers des exemplaires toujours nouveaux.

Au contraire, *l'homme* est, en tant qu'individu, comparativement sans doute plus détaché que bien

des animaux, mais sa communauté le conditionne aussi d'une manière plus décisive, et cette communauté est essentiellement différente de celle des animaux.

La communauté humaine, en tant que liaison analogue à celle des animaux, assurée par des lois naturelles, est faible. Du point de vue purement biologique, l'homme est ici comme partout inférieur aux animaux. En premier lieu, la communauté humaine n'est, par essence, pas une communauté immédiate, mais une communauté assurée *par le rapport à autre chose : par le rapport à des fins connues en commun dans le monde*, par le rapport à la vérité, par le rapport à Dieu.

En deuxième lieu, la communication humaine est, dans ces rapports, *constamment mue* avec le changement des contenus possibles ; elle ne trouve aucun point de repos et non, comme les animaux, un but définitif ne faisant que réapparaître toujours le même. *Elle est historique*, et cela en allant indéfiniment vers le commencement comme vers la fin ; c'est un processus incessant de transformation qui s'effectue par le rappel et l'appropriation du passé comme par la planification chaque fois nouvelle d'un avenir. C'est pourquoi, contrairement à celle des animaux, la communauté humaine garde la possibilité d'une continuité s'étendant à perte de vue de tous les côtés et d'une synthèse du passé et du présent ; mais elle est par là aussi, du fait de ce mouvement, une réalité constamment menacée, incertaine, qui doit sans cesse se conquérir, se

limiter et de nouveau s'élargir, se contrôler et avancer. *Elle n'est pas en possession de son état définitif*, c'est-à-dire de la vérité de son être, mais plutôt, quand elle est vraie, *elle n'est que dirigée vers la vérité de son être*, donc dans la tension provoquée par les détours, les égarements, les renversements et les retours en arrière.

En troisième lieu, par ce mode du mouvement, l'être humain n'existe pas uniquement par transmission héréditaire, mais pour la première *fois par tradition*. Chaque nouvel individu humain commence par cette communication, non déjà par sa facticité biologique. C'est ce qu'on voit extérieurement dans les malheureux sourds-muets de jadis qui, par suite d'une lésion congénitale, ou survenue au début de leur vie, de leur organe auditif (et privés de l'instruction moderne qui en fait aujourd'hui des hommes complets), restaient sans développement : n'entendant pas parler, ils ne pouvaient pas apprendre à parler, ils ne pouvaient donc acquérir aucune part de la tradition. On les distinguait à peine des vrais idiots.

Cette comparaison entre l'homme et l'animal indique seulement *la communication comme condition universelle de l'être-homme*. Elle est tellement son essence englobant tout que tout ce que l'homme est et tout ce qui est pour lui se tient, en quelque sens que ce soit, dans la communication : *l'englobant que nous sommes est sous tous les aspects communication* ; l'englobant qui est l'*être*

même n'est pour nous que pour autant qu'il devient langage communicable ou qu'il est possible de lui adresser la parole.

C'est pourquoi *la vérité ne se laisse pas séparer de la communicabilité*. Ce n'est que comme réalité par la communication qu'elle se montre dans l'être-là temporel. Si nous détachons la vérité de la communication, elle se fige en irréalité. Mais le mouvement dans la communication est à la fois *conservation et recherche du vrai.*

D'une manière générale, il faut dire de mon être, de ma vérité et de mon appréhension de la vérité : ce n'est pas seulement en fait que je ne suis pas pour moi seul, mais je ne peux pas devenir moi-même tout seul, sans provenir du fait que j'existe avec d'autres pour moi.

La vérité n'est pas d'une seule espèce, elle n'est pas une et unique. Elle a un sens multiple d'après le mode de la communication où elle apparaît. *Car ce qui est la vérité est en même temps contenu dans l'essence de l'englobant où la communication :* la communication va-t-elle d'être-là en être-là, ou à la conscience en général, ou se produit-elle dans l'idée de l'esprit ? De plus, la communication s'accomplit-elle dans *le lien de ces modes de l'englobant, la raison et son sol, l'existence* ? Avec l'englobant de ce domaine où nous nous trouvons en communication, on voit aussi déterminés le

mode de vérité chaque fois en question, et qui est l'auteur de la communication et qui comprend la communication.

Nous allons parcourir les modes de l'englobant avec la question de la communication qui se produit en eux, en les caractérisant en particulier, comme s'ils étaient séparables les uns des autres :

1. *L'englobant de notre être-là n'est pas identique avec l'être-là déjà connu* scientifiquement, tel que nous nous connaissons, il reste plutôt en même temps, en toute connaissance de ce qu'il est physiologiquement, psychologiquement et sociologiquement, toujours l'objet d'une connaissance croissante possible.

Cet être-là, qui est le nôtre, veut se garder et s'élargir sans limite, il y cherche *satisfaction et bonheur*.

Pour atteindre ces buts, l'englobant de l'être-là exige la communication au sein d'une communauté qui conserve l'être-là. *L'intérêt* (ou plutôt ce que chacun tient pour son intérêt) se retrouve dans l'autre. *La nécessité lie les individus contre la nature* qui menace en commun tous les hommes et contre les autres communautés. *L'intérêt propre* de chaque être-là individuel se trouve en même temps en tension contre cette liaison, il *est presque constamment prêt*, lorsque la nécessité se relâche, *à faire éclater de nouveau la communauté. Une « socialité insociale »* dans laquelle chacun ne peut

pas se passer de l'autre, mais aussi ne peut pas le souffrir, est d'après Kant le trait fondamental de cet être-là. Cette communication possède les propriétés suivantes :

Le danger force à se comprendre vite et facilement en ce qui est nécessaire à la vie. Comment cette nécessité est saisie, c'est ce qui se fonde *sur l'expérience vécue de la plupart*, des *hommes moyens*, de ce que, quand on le dit, chacun comprend. Le type empirique, égal à lui-même, détermine ce qu'est le bonheur, la satisfaction, ce qui est nécessaire à la vie.

En outre, dans la communication qui se déroule sur le plan de l'être-là, plus grand est le danger, plus est résolument nécessaire l'unité de la volonté de tous. Celle-ci ne peut être obtenue que par l'*obéissance*. Aussi, sur ce qui est à faire pour la satisfaction des intérêts vitaux, *ce n'est pas chaque individu qui peut décider.*

Mais comment cela se réalise, c'est ce qui fait naître les multiples formes du gouvernement. Dans la communication au sein de la communauté, on ne trouve pas un rapport simple entre un chef unique et omniscient qui commande et la masse de tous les autres qui obéissent sans réfléchir ; mais constamment se groupent, en différentes organisations, de nombreux individus qui travaillent ensemble en se comprenant jusqu'à la mise au point de chaque décision.

C'est pourquoi, dans la communauté d'être-là, pour autant que nous isolons son sens, *règne un*

concept pragmatique de la vérité : la vérité ne se trouve pas dans ce qui est déjà connu ou dans ce qui est définitivement connaissable ou dans un inconditionné, mais dans ce qui surgit et se dégage. Il n'existe qu'une vérité relative et se transformant, de même que l'être-là lui-même est en constante transformation. Ce processus peut se dérouler de telle manière que la position de mon adversaire – aujourd'hui pour moi illégitime – prenne une valeur demain, dans une situation transformée, aussi pour mes propres intentions. Dans la communauté d'être-là, l'action constructive est un compromis constant. Celui-ci est la vérité, dans laquelle on n'oublie pas que chaque point de vue, si juste qu'il apparaisse encore, peut aussi être contredit par le cours effectif des événements : *c'est pourquoi il faut, pour la continuité de la communauté d'être-là, développer l'art du dialogue* [1].

2. *La communication de la conscience en général* est celle des sujets ponctuels de conscience interchangeables à volonté, qui ne se ressemblent pas seulement, mais coïncident. À travers la division au connaissable (en sujet et objet, forme et matière, une chose et l'autre, etc.), ils saisissent par le moyen de toutes les catégories logiques, et par négation et affirmation, la généralité de ce qui est valable pour chacun. C'est la communication de la conscience identique avec elle-même dans la multiplicité de sa présence concrète. La communication *se produit du fait que l'esprit se dirige*,

d'une manière personnellement désintéressée, *sur une chose* dont l'existence de fait ou la validité contraignante est cherchée *selon la méthode commune de l'argumentation.*

3. *La communication de l'esprit* consiste pour l'individu *à se former à partir de la substance communautaire de l'idée d'un tout.* L'individu est conscient de se tenir en son lieu, qui emprunte à ce tout son sens particulier. Sa communication est celle d'un membre à l'égard de l'organisme. L'individu est différent de tous les autres, mais avec eux dans l'ordre qui les englobe. Ils communiquent les uns avec les autres à partir de la présence commune de l'idée. Dans la communication, c'est comme si un tout non clairement connaissable dans le sens de la conscience en général parlait, restreignait et indiquait ce qui importe. Lorsqu'elle n'est pas remplie par le contenu actif de ce tout, la communication glisse aussitôt dans ce qui est indifférent et quelconque.

Dans ces trois modes de l'englobant que nous sommes – être-là, conscience en général, esprit – est chaque fois présent *un sens particulier de la vérité* :

*La vérité de l'*être-là *est, par son utilité,* dans la ligne de *la praxis et elle dépend de la coutume.* Elle est fonction de l'être-là qui se maintient et se déploie. Ici la vérité ne provient pas d'une origine

propre, mais elle naît de la praxis pour la praxis dans le mouvement finalement sans but de ce qui se produit et se démontre possible pour une certaine durée.

Dans le milieu *de la conscience en général règne l'exactitude contraignante*. Comme simple entendement, chacun, pour autant qu'il comprend en général, voit nécessairement cette exactitude. L'évidence appartient à l'essence de l'entendement, elle est fonction de l'acte de comprendre l'exactitude intemporelle de ce qui est universellement valable.

Dans le milieu de l'esprit règne la conviction qui se confirme à partir de l'idée. Partant de la substance d'un tout, je découvre dans la communauté de ce tout à ma place comme vrai ce qui appartient à une totalité historique.

Démonstration pragmatique, *évidence contraignante*, *conviction achevée*, ce sont les trois modes du sens de la vérité dans les trois formes de l'englobant.

Une autre comparaison entre les formes de la communication dans les trois modes de l'englobant atteint l'être de celui qui communique ; elle permet de répondre à la question : qui est celui qui communique ? Car en fait nous ne sommes pas constamment le même en tout sens de notre parole. Dans la multiplicité du discours et de l'affirmation qui ne se comprennent si souvent plus eux-mêmes, la question suivante apporte un éclaircissement : *qui parle ?*

Si c'est *le simple être-là* qui parle, il n'est pas sérieusement question de vérité, mais de ce qui – caché ou clairement conscient – paraît à cet être-là être *son intérêt*, *son désir* qu'il cherche à satisfaire dans le champ des sens, de la richesse, de la puissance – ou sous quelque forme que se montre à lui le *« bonheur »* constamment ambigu.

Si c'est la *conscience en général qui parle*, il faut que soit possible une *compréhension absolument universelle* de la parole et de la réponse, pour que la parole demeure significative. C'est pourquoi il est essentiel à l'entretien significatif où l'on échange des arguments que les paroles signifient quelque chose de déterminé, et non plusieurs choses, et qu'il soit reconnu que ce qui est contradictoire se supprime. Avec celui qui, lorsqu'il parle, n'entre pas dans l'identité de la conscience en général, un discours qui vise ce qui est universellement valable n'est pas possible. Il se comporte confusément comme le simple être-là d'un être vivant, « presque comme une plante » (Aristote) ; et, par la confusion, il faut comprendre ou simplement celle-ci, ou un vouloir vital se dissimulant. Mais celui qui parle comme conscience en général est, considéré uniquement comme tel, pour ainsi dire un point vide, à volonté remplaçable.

Pour rendre possible la *communication dans l'esprit*, il ne suffit pas que je reconnaisse comme entendement dans la conscience en général le principe d'identité et de contradiction, et que je

l'observe. *Qui parle et comprend ici parle à partir de la substance d'une idée.* Il doit être rempli par quelque chose qui n'est pas simplement un objet dans le monde, qu'il peut connaître comme conscience en général. À partir de cette nouvelle origine seulement, on peut dans ce qui est dit saisir intelligemment l'opinion exprimée et continuer à penser en elle.

Si nous appelons la communauté où les sujets se comprennent un royaume des esprits, ce royaume a un triple sens :

Comme *être-là, c'est la communauté des sympathies vitales et des intérêts* ; cette communauté est constamment mobile, elle se délimite sans cesse contre d'autres, s'élargit et se divise de nouveau en fragments plus petits.

Comme *conscience en général, c'est l'universalité d'un universel*, unissant identiquement tous les hommes comme êtres doués, d'entendement dans une communauté sans force dans l'ordre de l'être-là, déterminée par ce qui est simplement exact et devenant indifférente.

Comme *communauté de l'esprit, ses membres s'unissent, en vertu de la connaissance d'un tout*, en ce tout comme leur idée, mais toujours *comme un tout, jamais comme le tout* ; il doit comme totalité se rapporter à une autre totalité et reste, même dans sa propre réalité, constamment inachevé.

La présentation de la communauté humaine dans les trois modes de l'englobant ne montre pas encore ce qu'est exactement la vérité, bien que la vérité joue un rôle dans chacun des éléments abordés ; et elle ne montre pas encore le fondement dernier et le sol de toute possibilité de communication.

La communauté par la communication existe déjà, il est vrai, dans l'être-là du vivant, ainsi que dans la conscience en général et dans l'esprit. Mais, dans le simple *être-là*, elle peut rester *sympathie instinctive* et *intérêt limité par un but*, dans la simple *conscience* en général, elle peut rester *l'adhésion indifférente au vrai*, dans *l'esprit* une *conscience trompeuse de totalité* selon une cohérence toutefois qui soudain est de nouveau défaillante.

C'est en tout mode de l'englobant, une *insuffisance* aussi bien de la communication que du mode de la vérité *(Wahrsein)*. On peut *d'abord* faire comprendre cette insuffisance par la limite indiquant qu'aucun des modes ne peut subsister par lui seul.

L'*être-là* cherche la satisfaction, la durée, le bonheur. Mais sa limite est que ce qu'est le bonheur reste toujours aussi obscur et problématique. Un homme dont tous les désirs seraient satisfaits serait détruit par les conséquences de cette satisfaction. Aucun bonheur n'est constant, et tout achèvement est aussi décevant. L'absurdité du vouloir qui désire toujours, et qui pourtant n'a aucun but, est un vieux thème de la philosophie.

La *conscience en général* atteint ce qui est vrai d'une manière universellement valable. Mais sa limite est que ce vrai indubitable considéré uniquement comme tel serait vain et qu'il peut être accumulé sans fin d'une manière absurde.

L'*esprit* saisit l'idée du tout. Mais sa limite est ce qui ne peut être dissous en esprit, la réalité de ce qui n'est pas total, de l'accidentel, du simple fait.

Quand un englobant s'érige en absolu, il faut chaque fois rechercher les phénomènes caractéristiques qui apparaissent quand l'autre englobant est négligé et que la limite d'un englobant est méconnue.

1. Qu'arrive-t-il quand l'*être-là* naturel comme tel non seulement est considéré comme l'être même, mais est établi comme tel ? Qu'arrive-t-il quand la pensée naturalisante par conséquent non seulement est dite, mais est comprise en la réalisant, donc quand on rend absolu l'englobant de l'être-là ?

Ce qui arrive, c'est à la fois l'abandon de la vérité universellement valable de la conscience en général et des idées de totalité de l'esprit. Au début, sans doute, une sincérité qui comprend le mensonge de la pensée intellectuelle détachée de la réalité et de l'esprit détaché, seulement cultivé, peut encore être présente. Parfois, dans un « matérialisme » naissant, pouvait en fait être à l'œuvre plutôt un « idéalisme » passionné, allant vers ce qui est substantiel. Mais, dans la suite, par l'effet

du contenu de pensée comme tel, pour autant que ses conséquences étaient tirées en fait, le sens resté caché de l'origine, qui, dans une attitude sincère de négation, impliquait pourtant une volonté ne se comprenant pas elle-même de l'être authentique, devait se perdre. Ensuite naît la possibilité que, acceptant sans réserve les simples lois et les simples contingences du donné empirique, je ne veuille plus rien d'autre ; par là je renonce à la communication de la vérité valablement perceptible et de l'idée agissante en général, ou j'en jouis tout au plus comme atmosphère et comme essai attrayant dans les espaces passagèrement non remplis par la lutte violente et rusée du simple être-là, sans engagement authentique de la volonté de connaissance et de communication, donc comme expérience vécue vertigineuse.

La confiance en la nature – à l'origine une confiance métaphysique en le principe de l'être – est confondue avec la confiance dans les lois pauvres, découvertes et toujours encore problématiques, qui sont dégagées du phénomène au cours de la recherche scientifique. Dans la confiance aveugle en la nature, l'essence de l'homme se perd, quand pour lui son être-là devient identique à la nature et celle-ci aux lois connaissables. Car ces lois, seraient-elles entièrement connues, feraient comprendre la matière et la vie, non l'homme, ou seulement l'homme comme genre dans le règne animal, l'homme qui, de ce point de vue, peut

s'appeler l'animal en danger, malade. Avec la conscience de l'homme comme unique possibilité dans le monde connu de nous, l'homme se perd dans la simple affirmation de ses instincts, qu'il ne peut pourtant pas laisser se déployer d'une manière animale et naturelle, simplement et sans problèmes ; il passe ensuite, de la confusion et de la perplexité naissant ainsi de son être-là, de sa pensée et de ses possibilités spirituelles, dans la soumission irréfléchie à des puissances incomprises et il périt en tant que lui-même, seulement pour être-là.

En allant jusqu'au bout dans un avenir lointain, deviendrait possible le retour à un être-là semblable à celui de l'animal, qui garderait l'appareil technique provenant d'un autre monde spirituel et resté comme résidu semblable à des termitières ; ce serait une branche du règne vivant ne faisant que se répéter sans histoire, et qui serait le résultat d'un instant étonnant, maintenant oublié de l'histoire humaine. Ce qui fut autrefois incarné et s'est manifesté dans la lutte pour la vie comme gardant et élargissant l'être-là, serait maintenant devenu instinct et pourrait durer pendant de longues périodes dans tout le chaos de l'être-là naturel, de même que les formes vivantes différemment organisées, jusqu'à ce que, avec les changements profonds des conditions de vie à la surface de la terre, survienne la catastrophe définitive aussi pour ce simple être-là.

2. Quand la pensée de la *conscience en général* tourne en elle-même d'une manière par soi suffisante, elle considère absolument la validité intemporelle, comme si la vérité et l'être même étaient saisis en elle, et comme si les choses étaient soumises à un ordre et à une loi *dépassant toute relativité*. Le détachement de la conscience pensante par rapport à l'être supprime aussi la responsabilité à l'égard de l'être, dans la mesure où celui-ci existe comme être-là vivant et esprit. Le jeu vide de l'intellectualisme dissolvant – en fait commandé par des tendances instinctives psychologiquement connaissables – commence.

3. L'élévation de l'esprit à l'absolu est un mode de l'isolation de la pensée, et ce mode est augmenté par la richesse des contenus simplement compris. Dans l'autosuffisance, un monde culturel creux est réalisé dans des conditions contingentes favorables, – comme objet de jouissance, d'aspiration sans réalité, comme un espace de refuge et de négativité.

L'insuffisance en communication du vrai dans les modes jusqu'à présent étudiés de l'englobant *pourrait se trouver dans cette isolation des modes particuliers*. À ce point de vue, on pourrait atteindre déjà *la véritable communication*, pourvu que soient satisfaites les exigences suivantes : *aucun des modes ne doit être omis ; les opposer les uns aux autres ferait manquer le fondement de leur appartenance réciproque* ; pour la véritable communication,

il importe de *percevoir en soi-même les limites de chaque degré et* par là l'impossibilité de leur achèvement, de ne pas se laisser induire en erreur par la fixation sur l'un des degrés au sujet de la possibilité de la communication qui les traverse tous.

La liaison des modes de l'englobant est ici de telle nature que, dans la série montante, chaque fois le mode suivant ne peut être réel que si le précédent est donné, et que, lorsque le précédent en se fermant s'isole du suivant, il en résulte une interruption chaque fois spécifique de la communication.

C'est pourquoi *il existe pour la communication une double exigence formelle* :

On doit limiter *l'influence du degré inférieur en le plaçant sous la condition de la possibilité du degré supérieur*, par exemple, la communication d'être-là sous la condition que demeurent valables la vérité perceptible et l'idée de l'esprit.

Le degré supérieur ne doit pas être réalisé isolément pour lui-même, mais sous les présuppositions du degré inférieur, qu'il limite et pénètre et qu'il doit en même temps maintenir ainsi la volonté de connaître ne doit pas oublier qu'elle se réalise comme science dans la communauté de l'être-là humain, l'esprit qu'il dépend totalement de l'être-là, s'il ne veut pas disparaître lui-même aussitôt.

Les degrés supérieurs sont rendus possibles et peut-être troublés dans leur influence par les degrés inférieurs, les inférieurs au contraire sont

dirigés par les supérieurs d'une manière chaque fois limitée.

Mais les degrés supérieurs sont les plus faibles dans l'être-là. Car les inférieurs peuvent pour eux-mêmes continuer à subsister sans les supérieurs, quoique sans vérité proprement dite, pourtant comme être-là. De là résultent deux conséquences :

Premièrement, c'est pour ainsi dire *une faute envers l'être-là* que je commets, si je me fie aveuglément aux exigences unilatéralement formées des degrés supérieurs de l'englobant sans rapport à l'être-là, et les fais par là périr au contact de l'être-là démesurément puissant. Ainsi, *dans le domaine politique, à l'éthique de l'intention* qui, suivant une loi unilatérale, laisse avec insouciance aller ce domaine à la ruine (c'est-à-dire qui agit exclusivement d'après des principes moraux, et se justifie en disant qu'elle a voulu le bien et confie le résultat à Dieu), *Max Weber oppose l'éthique de responsabilité dans laquelle on a à répondre du résultat* (quoique les formulations d'une telle éthique de la responsabilité puissent de nouveau être employées abusivement par n'importe quelle volonté arbitraire). Je me laisse, moi et les miens, pousser dans la situation des plus faibles, des impuissants et de ceux qui périssent, du fait que je garde des modes de comportement qui valent à leur degré, alors que je sais que je n'agis pas à ce degré, mais suis livré à la ruse des autres et exploité par eux.

Deuxièmement, la *durée impérissable de la vie empirique comme telle ne peut pas être un but plein de sens.* L'homme pourrait comme simple être-là avoir de la durée, mais alors cesser d'être homme, de même que, par exemple, tout être vivant dans le monde pourrait périr, la matière inanimée pouvant avoir de son côté une durée victorieuse. Moins un être est d'un rang élevé, plus haute est son aptitude à durer. Les degrés supérieurs sont les plus mobiles, les plus exposés au danger, les plus éphémères. Vouloir durer dans le temps – en dehors de la durée continue et limitée d'une historicité qui se transforme et s'accomplit – c'est chez eux mal comprendre leur sens.

Puisqu'on peut donc voir partout comment le fait de rendre absolu et d'isoler un mode de l'englobant montre les limites de celui-ci et en même temps l'erreur qui en résulte, on pourrait contenter la volonté insatisfaite de communication en posant l'exigence suivante : *tout mode de la communicabilité est dans son droit*, aucun ne doit être omis, ce serait partout une faute dans la réalisation de ma volonté de communication si j'ignorais un degré quelconque en le considérant comme négligeable.

Puisque, de plus, les modes de l'englobant ne sont pas une juxtaposition d'éléments différents, qui ensemble comme somme formeraient ce que je suis au total, il n'est pas suffisant de supprimer entre eux les alternatives d'un choix présumé, mais il est nécessaire de saisir leur *hiérarchie*.

Mais cette manière de voir laisse quelque chose en nous d'encore insatisfait. C'est comme si l'essentiel ne s'était pas exprimé. *L'insuffisance décisive se rend sensible premièrement en ce que les trois modes de l'englobant ne mènent nullement à l'unité d'un tout en soi susceptible d'achèvement.* On ne doit ni effacer la différence essentielle du sens de la communication et par là de la vérité dans les trois modes, ni la résoudre en une totalité connaissable. Ce serait une illusion de croire que les modes de l'englobant et par là de l'espèce de communication pourraient s'unir en grandissant, si bien qu'un tout harmonieux serait possible dans l'être-là temporel.

Deuxièmement, cette insuffisance qui nous affecte est elle-même ce qui nous pousse d'abord à prendre ensemble tous les modes de la communication, et qui nous fait ensuite éprouver l'impossibilité de ce qui, procédant d'une *impulsion*, n'appartient, dans son insuffisance *illimitée* et sa disposition ouverte de tous côtés, à aucun des trois modes de l'englobant. Même *la volonté de communication dans ces trois modes ne reçoit sa véritable énergie qu'au service de la volonté universelle de communication, qui procède de l'existence et de la raison.* Nous avons à caractériser cette volonté [2].

Si déjà le problème fondamental de l'être-là, qui ne peut se maintenir que par la communauté,

est de savoir comment on se comprend avec l'autre, comment on peut penser et vouloir la même chose pour être lié à lui dans l'action, la véritable essence de l'homme, *raison* et *existence*, ne peut jamais être abordée plus profondément qu'en posant la question de sa communication.

a) La communication sur le plan de l'existence s'accomplit en gardant l'état de membre dans la communauté de l'esprit, la validité universelle de la conscience en général, l'effectivité empirique, mais aussi en les brisant, en tout cas en les englobant constamment dans le combat d'amour de ceux qui veulent devenir eux-mêmes. À la différence de la communication des points de vue identiques, toujours arbitrairement remplaçables, de la *conscience en général*, cette *communication existentielle se déroule entre des individus irremplaçables* ; à la différence de la *lutte pour la vie (Daseinskampf)*, pour la puissance, la prépondérance et l'anéantissement, dans cette communication, la lutte pour le contenu de l'existence se déroule sans volonté de puissance au même niveau, tout progrès de l'individu ne se produisant à ce niveau que si l'autre progresse, et toute perte subie par l'autre étant à ce niveau une véritable perte ; à la différence de la *communauté spirituelle*, où l'on est à l'abri dans l'idée englobante, elle est, sans méconnaître l'émiettement de tout être pour nous, ouverte à l'égard de la transcendance ; elle exprime dans l'être-là temporel le caractère inéluctable du combat et le

caractère inachevable de la vérité, en faisant incessamment progresser le mouvement de la communication comme le phénomène proprement dit de l'être-vrai. *Être-soi et être-vrai, ce n'est rien d'autre qu'être inconditionnellement dans la communication.* Ici, dans la profondeur, se garder serait précisément se perdre.

L'existence ne devient ainsi manifeste à elle-même et par là réelle que si elle parvient à elle-même avec l'autre existence, par elle et en même temps avec elle. Ce qui, dans la communauté de raison et d'existence, est vraiment humain, n'est pas là comme la vie corporelle d'abord en de nombreux exemplaires produits naturellement, qui ensuite seulement se trouvent et se lient les uns aux autres. Au contraire, *la communication paraît faire naître pour la première fois même ce qui se trouve en communication, les êtres réels eux-mêmes* ; mais ceux-ci en prennent conscience comme si, loin de s'être rencontrés par hasard dans l'être-là, ils avaient été éternellement liés.

Étant donné que ceci arrive dans une situation historique toujours nouvelle, toute forme de l'existence se développant dans la communication est à la fois la manifestation de l'être-soi irremplaçable, parce qu'historique, ne se répétant essentiellement jamais, et de la liaison inconditionnée de ces hommes historiques entre eux.

b) Maintenant, dans la communication existentielle, la *raison* est ce qui pénètre tout. Le sol de

l'existence porte dans sa profondeur l'organe qui, présent dans tous les modes de l'englobant, est le *lien* universel aussi bien que l'*inquiétude* qui chasse de tout état stable. *C'est en tant que raison qui a sa substance dans l'existence, que se produit la véritable communication d'être à être,* et cela de telle sorte que la réalité d'être-là, la conscience en général et l'esprit sont pour ainsi dire le corps de son phénomène ; jamais elle n'est sans ceux-ci ; tous, ils sont mus et transformés par elle.

La raison est l'existence possible qui, en pensant, est constamment dirigée sur l'autre, sur l'être, que nous ne sommes pas nous-mêmes, sur le monde et la transcendance. Ce que sont ceux-ci doit devenir communicable et par là pour la première fois être pour nous, mais en cette qualité essentielle *(Wesentlichkeit)* par laquelle ils concernent vraiment l'existence. Dans l'être-là, dans la conscience en général, dans l'esprit, la raison est présente comme une force impulsive qui progresse sans limites. Aucune ampleur ne lui suffit : comme volonté passionnée de savoir dans l'exploration du monde *(Weltorientierung)*, elle ne parvient à aucune fin. Comment l'existence échoue dans son mouvement vers la transcendance, c'est ce qui devient clair par elle. Elle va dans la direction d'une transparence de tout être en elle-même, pour éprouver en ce qui est absolument opaque le choc qui comme tel n'est accessible en vérité qu'à la raison la plus claire. Le contenu de l'autre rendu présent

par la raison permet en même temps de mesurer la profondeur de la communication du coup devenue possible, et aussi de l'essence de l'homme qui s'y transforme et s'y déploie en une diversité indéfinie d'individus d'une égale dignité.

Au mot « raison », il faut garder son sens noble. Il ne doit pas retomber dans ce qui est de l'ordre du simple entendement ; du simple esprit, de la nécessité vitale. Mais son sens ne peut pas être exprimé immédiatement ou montré selon une ferme déterminité, cela n'est possible que dans le mouvement d'une logique philosophique.

Là seulement où dans la communication cette origine rationnelle nullement objectivable, et qui ne peut être utilisée directement en aucune argumentation, reste solidement présente, la communication devient originelle et illimitée ; elle est l'être-vrai lui-même, la volonté totale de communication.

Tandis que l'homme apparaît partout ailleurs comme un être qui est apparemment lui-même et de plus se communique, qu'il s'écarte donc de nouveau de ce qui est transmis dans les trois modes de l'englobant, au contraire, *comme raison et existence, l'être et l'être-en-communication sont la même chose*, l'homme réellement lui-même.

Que l'homme se tienne toujours en réserve, plane pour ainsi dire au-dessus de ce qu'il connaît, fait ou est, a quelque part sa limite, si l'homme n'est pas rien, ou pas seulement le point vide formel de ce survol. Cette limite est située là où

l'homme est lui-même ; il est lui-même comme raison, et celle-ci seulement comme existence possible. Mais c'est pourquoi aussi la raison et l'existence ne peuvent pas être objectivées comme les modes de l'englobant. Dans la transcendance de la pensée vers la raison et l'existence, rien n'est atteint sinon seulement la perception de la possibilité de cet être-soi inconnaissable qui n'existe que comme communication de l'existence par la raison.

La relation étroite entre la raison et l'existence n'est cependant pas une identité. Si l'existence rencontre la limite qui consiste en ce qui est irrationnel en tout sens, ce qui coïncide avec l'interruption de toute communication, elle ne peut elle-même pourtant percevoir que par la raison cette possibilité qu'elle possède. Cette existence négative, que ne peuvent suivre aucune pensée et aucun être, ne peut elle-même être vraie – c'est-à-dire non pas rechute dans le cercle étroit d'un mode déterminé, de l'englobant, mais abandon hors du monde à une transcendance incompréhensible – qu'en passant par la pleine réalisation de sa raison finalement abandonnée [3].

Si l'existence et la raison sont pour ainsi dire le sol et le lien des trois modes de l'englobant, que nous sommes, la comparaison effectuée plus haut entre les sens de la vérité dans ces trois modes peut être complétée :

Nous distinguions, en ce qui concerne le sens de la vérité, entre *la démonstration pragmatique dans l'être-là, l'évidence contraignante dans la conscience en général, et la conviction dans l'idée spirituelle*. Comme existence, je découvre la vérité dans *la foi*. La vérité de celle-ci n'est pas déjà saisie dans les trois sens indiqués. Là où aucun effet empirique à l'appui, aucune certitude démontrable, aucune totalité protectrice, n'agissent plus sur moi, là je suis parvenu à une profondeur de l'être-vrai, où, sans abandonner le tout qui est mon monde réel, je l'ai dépassé, pour retourner à lui, mais seulement à partir de l'expérience de la transcendance, me situant maintenant *en* ce tout en même temps *qu'en dehors* de lui.

Nous distinguions dans le sens de la vérité, *qui est celui qui parle* et communique cette vérité. Dans la communication existentielle et rationnelle parle d'une manière décisive l'*homme existant*, qui n'est pas seulement être-là vital, ni seulement un entendement abstrait, ni seulement un être spirituel achevé, mais qui en tout cela est *lui-même*.

Nous distinguions les modes d'un royaume des esprits. L'existence se trouve dans un *royaume des esprits* qu'il est impossible de clore, un royaume des existences ouvertes à la transcendance. À partir de lui seulement, les formes de la communauté qui naissent dans les modes de l'englobant reçoivent leur âme, tandis que ces formes restent de nouveau le phénomène inévitable, la condition indispensable qu'il faut traverser pour réaliser l'existence.

L'insuffisance en chaque mode particulier de la communication menait à *la volonté totale de communication, qui ne peut être qu'unique* ; dans *tous les modes de communication, elle est la volonté vraiment motrice et unifiante.*

Mais *cette volonté de communication* qui se réalise par la raison à partir de l'existence possible dans les trois modes de l'englobant *ne parvient pas elle-même à l'achèvement.* Car elle est constamment liée aux trois modes de l'englobant et dans chaque mode, quoique éveillée et mise en mouvement, elle est pourtant aussi pour ainsi dire troublée ; et elle se trouve finalement limitée par l'historicité de l'existence propre du sujet considéré comme de toute autre existence ; historicité qui mène la communication à sa profondeur autant qu'elle la fait échouer devant la multiplicité de la vérité comme communication.

De cette situation de l'existence dans le temps, il résulte en premier lieu que, *si la vérité est liée à la communication, la vérité elle-même ne peut être qu'en devenant et que, dans sa profondeur, elle n'est pas dogmatique, mais communicative.* De la conscience de la vérité qui devient jaillit ensuite pour la première fois la possibilité d'une ouverture radicale de la volonté de communication à l'égard de la réalité, sans qu'elle puisse pourtant jamais s'achever sauf à l'instant historique qui justement comme tel est de nouveau incommunicable.

De la même situation il résulte en deuxième lieu, dans l'échec devant la *multiplicité de la vérité*, le *rassemblement de la volonté illimitée de communication* en une attitude qui voit l'échec dans son ensemble aussi résolument qu'elle tient néanmoins à sa voie, sans savoir où elle mène.

En troisième lieu, il résulte de cette situation que si la vérité dans la communication ne peut jamais être conquise et affermie définitivement, la vérité comme la communication se voient pour ainsi dire disparaître *devant la transcendance*, leur devenir devant l'être, et que leur réalisation décisive engendre aussi la plus profonde ouverture à l'égard de cette transcendance.

Il y a lieu de se demander *dans quelle mesure la communication totale est elle-même la réalité de la vérité, notre vérité dans le temps*. Cette question s'éclaircit en présentant un *double* sens de la vérité dans le temps :

Si ce qu'est la vérité apparaissait saisi, *d'une manière historiquement définitive* – dans l'objet, le symbole et l'énoncé –, alors il *ne resterait plus que la question de savoir comment cette vérité acquise et maintenant présente est à transmettre* à tous les hommes. Cette vérité était fermée en soi, elle-même intemporelle dans le temps, donc parfaite pour soi, non dépendante des hommes ; mais les hommes étaient tenus pour dépendants d'elle.

Chaque fois commençait alors d'homme à homme la communication qui ne signifiait pas une promotion réciproque, mais un don de ceux qui sont en possession de la vérité à ceux qui n'en participent pas encore. Par là commençait cependant le processus de la transformation de cette vérité. Car ceux qui la recevaient la comprenaient à partir d'eux-mêmes ; en fait ce n'était pas un véritable accueil de la vérité. La vérité, au lieu d'être transmise aux hommes en restant la même dans son originalité, tombait dans le délayage et la déformation, ou bien elle se transformait en quelque chose de tout autre provenant d'une nouvelle origine ; sa diffusion parmi les hommes sous de telles formes parvenait jusqu'au point où ensuite sa diffusion ultérieure était en fait paralysée.

C'est autrement que serait la vérité qui se lierait originellement à la communication. Elle n'existerait nullement en dehors de la communication réellement effectuée. Seule, elle ne serait ni présente là concrètement, ni achevée. Elle aurait pour condition la transformation non seulement de l'homme à qui est faite la communication, mais aussi de l'homme auteur de la communication, par suite de sa disposition et de son aptitude à communiquer, de sa faculté tout aussi décisive d'entendre comme de dire, et de sa perception consciente intérieure de tous les modes et degrés de la communication. *Ce serait la vérité qui n'est réelle que comme communication et par elle.* Ainsi c'est dans la communication que

jaillit pour la première fois la vérité qui n'est pas auparavant déjà là et ensuite est communiquée, ni ne constitue un but méthodiquement accessible, dans lequel elle pourrait valoir ensuite sans communication.

Dans l'histoire, la vérité permanente a développé les techniques philosophiques et religieuses destinées à *la formation de l'homme*, tous les exercices spirituels, les techniques du yoga et les initiations mystiques, faites pour transformer l'individu, non par la communication, mais par une discipline l'enfermant en lui-même, en vue de la perception de la vérité. Mais si on ne veut pas se contenter de tels types d'homme, types grandioses certes, mais stéréotypés, nivelant les individus, définitifs, dégénérant donc aussitôt, et qui seraient son achèvement prétendu, on a besoin de la discipline plus profonde *de la transparence constamment exercée de la communication*. Ce que l'on a déjà souvent atteint en transparence rationnelle par la limitation à certains buts, mais ce que, en outre, peu réalisèrent dans une communauté historique, quoique toujours aussi d'une manière incertaine, cela devrait devenir le commencement : l'appel à faire naître une humanité dans les conditions d'une communication non mensongère, ni trop facilitée, ni dégénérée, mais projetant indéfiniment de la lumière.

Mais la non-vérité aussi doit rester présente dans cette communication, pour autant que celle-ci comporte du mouvement, donc que la vérité n'est

pas encore achevée, mais, malgré l'achèvement présent, reste constamment ouverte.

Ici se trouve de nouveau l'abîme radical entre le mode dogmatique et le mode communicatif de la connaissance de la vérité :

Dans l'hypothèse d'une vérité permanente, qui nous serait accessible comme telle et qui serait tenue pour ce qui est ferme en dehors de moi, qui serait déjà là et n'aurait plus qu'à être trouvée, notre tâche étant donc une découverte, et non une production, alors il y aurait ou bien dans la pure immanence l'unique organisation exacte du monde que nous aurions la tâche d'établir, ou l'au-delà qui n'est que comme un autre monde entrevu avec certitude.

Mais si, en toute forme de la vérité, subsiste pour nous une limite due à la réalisation de la communication, l'inachèvement irrémédiable du monde et de toute vérité connaissable en ce monde est ce qui est ultime dans l'immanence. Toute forme doit échouer dans le monde, aucune ne peut s'imposer absolument comme vérité.

Si par conséquent *la vérité* est sur cette voie, elle ne peut *être que dans une transcendance* qui n'est pas un au-delà en tant que simple deuxième monde, ou le monde de nouveau en tant que le meilleur monde. La pensée qui, à partir de l'inachèvement inéluctable de toute communication et de l'échec de toute forme de la vérité dans le monde, saisit vraiment la transcendance, est comme une preuve de Dieu : à partir de l'inachèvement de

chaque sens de la vérité, elle rencontre, dans l'hypothèse que la *vérité doit être, la transcendance*. Elle n'est donc valable que pour l'existence pour laquelle la vérité est un intérêt inconditionné, mais pour la loyauté de laquelle la vérité en tant qu'une et unique ne se montre nulle part dans le monde dans un état paisible d'intemporalité.

Pour devenir conscient de la vérité communicative il importe philosophiquement de pénétrer par la réflexion tous les modes de l'englobant, de telle sorte que l'existence possible puisse parcourir dans le monde l'espace le plus large. En tant que mouvement incessant dans l'être-là temporel, l'existence doit se tenir en présence de toute la largeur des réalités et des possibilités. Ensuite seulement *la volonté radicale de communication* jaillissant de la raison et de l'existence peut agir, tandis que la possession de la vérité affirmée pour toujours interrompt en fait la communication.

L'*ouverture* de la volonté de communication est double : premièrement à l'égard de la *possibilité de connaître* ce qui n'est pas encore connu. Puisque ce qui n'est pas communicable est comme s'il n'était pas, *la volonté de communication tend à placer* tout *ce qui n'est que possible dans le milieu de la communicabilité*, afin qu'il acquière l'être pour nous. Deuxièmement, *la volonté de communication est ouverte à la substance de tout*

être dont j'ai une réelle communication, comme à un autre que je ne suis pas moi-même, mais avec lequel je puis être solidaire dans la volonté illimitée de devenir soi-même. La recherche aimante de l'homme n'atteint aucune fin.

Mais puisque ma conscience reste constamment le *champ étroit*, d'abord en face de l'être qui, par manque de communicabilité, n'est pas pour moi, mais pourtant agit imperceptiblement sur moi, sur mon être-là et mon monde, ensuite en raison de l'être-là et de l'existence des autres qui ne sont pas identiques avec moi et ne pensent pas tout à fait comme moi, mais par leur communication déterminent mon être-là lui-même, sans que je le voie, et puisque leur communication pourrait m'amener encore plus profondément à moi-même, *ma conscience n'est jamais le vrai absolument* ; car *elle n'est jamais le tout*. L'action inattendue des autres me rappelle constamment que je ne dois pas cesser de me mouvoir vers le vrai, ou je dois éprouver ma propre non-vérité en constatant que les choses passent au-dessus de moi. La vérité, dit Hegel, est alliée à la réalité contre la conscience. Cette réalité existe comme l'effet de ce qui n'est pas communiqué, et peut-être pas communicable dans le monde, comme ce que nous entendons sans le comprendre, comme ce qui nous survient et que nous ne faisons que subir. *La volonté illimitée de communication ne signifie alors jamais se soumettre simplement*

à l'autre comme tel, mais vouloir le connaître, l'écouter, compter avec lui, jusqu'à admettre la nécessité de se transformer soi-même.

C'est pourquoi la vie dans la totalité de l'englobant dans lequel je me trouve comporte la nécessité du risque : l'éclairement lui-même me montre dans la situation où je m'expose au risque non parce que je cherche orgueilleusement le danger, mais parce que je dois nécessairement risquer. Seule une vie qui s'aveugle elle-même peut se voiler le risque constant et rester dans la polarité de la sécurité présumée et de l'angoisse à subir, puis de nouveau oubliée. C'est le risque de voir *le possible jusqu'au degré suprême*, de chercher à l'attirer par le risque de l'ouverture personnelle, mais en prenant la responsabilité du *choix des hommes* auxquels je me fie et de la manière dont je me fie à *moi-même* – sachant enfin qu'à *chaque degré la communication n'est possible qu'entre des égaux*. Je dois assumer l'échec et l'erreur comme ma faute, peut-être comme crise dans laquelle naît pour la première fois la communication fondée, peut-être comme ruine dont je ne comprends pas le sens.

Là où l'englobant sous toute forme reste présent, où la volonté de communication peut être vraiment totale, là l'existence se trouve devant la dernière limite consistant en ce que de *nombreuses*

vérités existent dans le sens de l'inconditionnalité existentielle.

Reconnaître philosophiquement cette multiplicité des vérités pourrait donner l'impression d'un manque de caractère. On objecte seule *une* vérité est *la* vérité, inconditionnellement, sinon pour Dieu, du moins pour l'homme ; l'homme ne peut pas s'engager inconditionnellement s'il ne croit pas en sa vérité comme en l'unique.

Contre cette objection, il faut dire : puisqu'il est impossible à l'homme de posséder la transcendance dans l'être-là temporel comme un objet connaissable, identique pour chacun, comme une chose dans le monde, tout mode de l'unique vérité en tant qu'absolue dans le monde ne peut en fait qu'être historique : inconditionné pour cette existence particulière et justement pour ce motif non universellement valable. Mais puisqu'il est, non pas impossible à l'homme, mais psychologiquement infiniment difficile de mettre en œuvre sa vérité propre en s'y engageant totalement, tout en reconnaissant simultanément la vérité de l'autre, qui n'est pas vérité pour lui-même, et en maintenant simultanément la relativité et la particularité de toute vérité universellement valable, il ne peut pas éluder l'exigence suprême de la sincérité, c'est-à-dire l'obligation de réaliser pourtant en même temps ce qui n'est qu'apparemment inconciliable. L'idée de l'homme ne peut pas être élevée assez haut, pourvu seulement que l'absolument

impossible, ce qui est en contradiction avec la finitude de son être-là temporel, soit évité. Ce qui est empiriquement invraisemblable, c'est-à-dire ce qui est invraisemblable à cause de la facticité du comportement humain qu'on observe généralement, n'a pas de valeur devant l'idée de la communication ouverte à tout, qui est possible à l'origine de l'être humain : devant la réalité empirique elle se transforme en la tâche infinie de la réalisation concrète dont on ne peut apercevoir la limite.

Mais quand la multiplicité des vérités est reconnue existentiellement, l'interruption la plus radicale de la communication est proche. Pourtant la volonté totale de communication, une fois son chemin aperçu, ne peut pas s'abandonner. Elle a une confiance en elle et en ce qui lui est possible dans le monde, confiance qui peut bien sans cesse être déçue, non cependant pour douter de son fondement, mais seulement de sa réalisation déterminée. Elle a encore une confiance en la vérité de l'autre, vérité qui n'est pas la sienne, mais qui, en tant que vérité, doit contenir un mode de la possibilité de communication. C'est pourquoi elle ne peut pas disparaître absolument sous le coup de l'échec. Peut-être possède-t-elle, là où elle est réelle, une simplicité pleine de confiance, dans laquelle elle se projette une vision de son chemin comme idée – il est vrai, sans réalité déployée –, mais comme expression de sa possibilité qui ne se trahit jamais elle-même.

Le degré extrême de clarté et de vérité peut encore être atteint dans l'hostilité et la lutte, pourvu que des existences par origine essentiellement différentes appréhendent, en connaissance de cause, dans la lutte empirique un destin inéluctable. À partir de leur communication possible, elles soumettront le combat lui-même à des lois, par là elles cesseront d'être des bêtes déguisées en hommes, mais au contraire elles combattront d'une manière chevaleresque, *c'est-à-dire sous des lois qui supposent de part et d'autre l'existence possible, et ne rendent pas impossible une communication authentique ultérieure*. Pourtant si cela était *atteint, le saut à la communication authentique aurait en fait déjà eu lieu* ; soumis à des conditions, le combat ne serait plus le déroulement de nécessités empiriques, mais comme un jeu, quoique un jeu fatal, menaçant et peut-être anéantissant la vie.

Ainsi seulement la volonté illimitée de communication pourrait être gardée comme une volonté sincère. Il en naîtrait la vertu d'humanité, non comme mollesse, mais comme pouvoir illimité de croissance, grâce à l'ouverture, comme disposition à être touché par toute substance réelle, comme conscience unique de la limite, où, à la réalité de l'action se montre non pas une transcendance dogmatiquement figée, mais une transcendance authentique.

Ainsi seulement la véritable force de l'homme pourrait être mise en œuvre. La puissance de l'in-

conditionné en lui, mise à l'épreuve en toute possibilité du combat et de la question, n'aurait plus besoin de la suggestion, de la haine, du plaisir de la cruauté, pour devenir active, ni de l'ivresse des grands mots et des dogmes incompris, pour croire en elle-même, et c'est ainsi qu'elle serait enfin vraiment stricte, dure et sereine. Pour la première fois, sur cette voie peuvent disparaître les illusions à l'égard de soi-même, sans que l'homme soit anéanti avec l'anéantissement de ses mensonges vitaux. Ainsi pour la première fois, le véritable fondement se révélerait sans voile à partir de la profondeur.

Par contre, avec l'affirmation de l'unique vérité comme universellement valable pour tous les hommes, intervient – malgré la grandeur passée des hommes ayant vécu en elle et de leur histoire – en même temps l'*insincérité*.

Cela se montre en des contextes variés. Que cette unique vérité sous la forme de la validité universelle connaissable soit considérée comme la forme de toute vérité pour l'œuvre de la raison, ou inversement comme le contenu de foi suprarationnel ou antirationnel, devant cette vérité puissante tout doit se courber, même sans possibilité pour l'homme d'être là lui-même. Puisque, par suite de la fausse hypothèse d'une forme en principe unique de la vérité accessible à l'homme, et par suite de la perversion qui s'y rattache de la multiplicité de l'englobant, une incompréhension ne cesse de subsister aux frontières de la connaissance

pour ce qui chez l'homme ne s'accorde pas avec sa foi dans la vérité, on voit donc surgir subitement le fanatisme qui interrompt toute communication.

Dans le milieu apparemment libre de la parole, de la communication, de l'audition, de l'exposé et de la justification, ce qui décide secrètement, c'est la force brutale de ceux qui sont extérieurement puissants pour le moment dans la situation concrète.

Mais une *théorie* des vérités multiples aurait le même effet, celui de faire naître l'insincérité, si, au lieu de se présenter comme attitude de volonté illimitée de communication d'une vérité propre possible, elle apparaissait plutôt comme savoir de la multiplicité regrettable de la vérité. Les multiples vérités deviennent fausses dès qu'elles sont vues du dehors comme multiples, comme des points de vue qu'on peut fixer : car celui qui pense tous les points de vue peut aussi les adopter lui-même. Elles sont en outre fausses là où elles sont *réciproquement indifférentes et se trouvent seulement juxtaposées*. Deux êtres qui ne peuvent et ne veulent pas devenir identiques possèdent pourtant un rapport commun à la transcendance, rapport qui atteint l'Un, et qui, même si nos dieux sont différents, pressent, par-delà tous les dieux proches, le Dieu lointain, lequel enfin demande de ne pas tomber dans la dispersion de la multiplicité indifférente à elle-même et ne manifestant qu'une hostilité empirique pour le domaine empirique.

C'est la sophistique d'une tolérance commode qui laisse les autres libres, mais ne se laisse pas toucher. Au contraire, la vraie tolérance est celle qui écoute, donne et entre dans *le processus indéfini de la communication restreignant la violence*, et où l'homme atteint, à partir de sa racine, la hauteur qui lui est possible. On n'aboutit à ce qui est suprême que si l'on vise une transformation par assimilation préalable et un savoir pénétrant – dût-on à part soi opposer un refus – pour tout ce qu'on rencontre dans le monde.

Exiger dans le temps l'achèvement et la solution, ou même seulement l'image de la solution, équivaudrait à supprimer la tâche de l'homme qui ne devient jamais lui-même que dans la communication. Il importe de ne pas fermer par anticipation les possibilités du processus par lequel on devient vraiment homme.

Notre horizon n'est pas fermé par des images remplies d'un certain contenu. *Ce qui est pour nous philosophiquement suprême, ce sont les formes de notre attitude*, ce sont les indications d'un but qui n'est pensé lui-même que comme forme, ce sont les vérités qui ne sont découvertes qu'en ébauches, qui ne sont pas des impossibilités étrangères, mais des possibilités commençant à parler, quoique celles-ci paraissent constamment disparaître de nouveau.

L'inachèvement de la communication et le caractère pénible de son échec deviennent la manifestation

d'une profondeur que rien ne peut remplir, si ce n'est la *transcendance* :

Si Dieu est éternel, la vérité est pour l'homme comme vérité naissante et comme vérité devenant communication. Détachée de celle-ci, elle dégénère aussitôt, en tant que vérité permanente, en savoir de quelque chose au lieu d'être elle-même, et en satisfaction achevée au lieu de se consumer en exigences dans l'être-là temporel.

Mais, devant la transcendance, disparaît l'inachèvement de la communication en tant que celle-ci est le phénomène temporellement présent de la vérité. *Notre communication est pour ainsi dire animée par quelque chose qui se manifeste en un jeu d'idées métaphysique : ce sont les idées d'une origine prétemporelle de la nécessité temporelle* qui pousse à communiquer, ou *d'un achèvement final qui surmonterait la communication* ; ces idées peuvent, en se dissipant, non pas rendre clairement connaissable, mais toucher par instants ce qui, comme force réelle, est l'impulsion qui entraîne à la communication authentique.

À l'origine était l'Un, la vérité, telle qu'elle nous est inaccessible. *Mais l'Un perdu, c'est comme si la communication devait le reconquérir en sa dispersion,* comme si le tourbillon du Multiple pouvait se résoudre en repos par la confusion, comme si une vérité oubliée n'était jamais de nouveau tout à fait atteinte.

Ou bien la vérité se trouve dans l'avenir : sans doute dans l'être-là temporel demeure la conscience de la limite : *ce qui n'est pas communicable est comme s'il n'était pas*, parce qu'il n'est là pour aucune conscience et aucun savoir ; *mais justement dans la communication l'impulsion dépasse cette limite*, non pas en retombant dans la torpeur, mais en progressant dans la manifestation illimitée, de sorte que se montre ce qui est vraiment, du fait qu'il pénètre dans la communicabilité ; mais ensuite l'impulsion dépasse même toute clarté existentiellement la plus lumineuse, parce que celle-ci ne cesse de demeurer en partie insatisfaisante. Les hauts moments où l'accord apparemment total règne dans la communication et où sont présents, intimement unis, tous les modes de l'englobant, du connaissable et de la transcendance, se manifestent sans doute dans le temps ou comme faux, ou de nouveau comme les germes d'une nouvelle poussée vers leur apparition, c'est-à-dire vers leur continuité dans le temps. Ils sont comme *une anticipation d'une communication possible*, achevée, qui signifierait en même temps une vérité achevée et une unité intemporelle des âmes et du Tout. *Mais penser cette irréalité d'une communication atteignant son but veut dire transporter la communication dans un achèvement transcendant, dans lequel il n'y a plus besoin d'une communication.* La question de savoir si, dans la volonté

illimitée de communication, provenant de la raison et de l'existence, *nous ne vivons pas déjà authentiquement à partir de cet être sans communication qui nous dirige*, cette question ne peut recevoir une réponse. Ou bien la question nous mène dans ce qui est vide pour nous, ou bien c'est une certitude irréfléchie qui manque de communicabilité et, faussement énoncée, ne ferait que détruire la communication elle-même, c'est-à-dire *qu'empêcher la disposition inconditionnée à communiquer, celle qui nous y pousse, de s'exercer en réalité, la paralysant dans l'illusion d'un savoir au sujet d'une communication achevée.*

Mais si, dans la transcendance, toute *communication* doit être pensée comme supprimée *(aufgehoben)* par suite de l'absence de l'être-là temporel, par là est supprimée aussi toute *possibilité de penser* :

Si je pense à la vieille formule « Dieu est la vérité », cette vérité – comparée à toutes les vérités comme modes d'un accord – serait sans aucun accord, puisqu'elle serait elle-même indivise, sans opposition en elle. Elle est une pensée en fait vide, qui ne peut être remplie qu'existentiellement et historiquement pour moi. Là où je ne puis pas pénétrer, la vérité ne garde plus un sens pensable pour moi. L'échec de tout effort pour penser la vérité peut se jeter dans son abîme, mais une pensée ne peut pas s'y tenir.

Le repos de l'être de la vérité dans la transcendance – sans que les modes de l'englobant soient abandonnés, mais en dépassant leurs mondes – *c'est la limite où, par instants, peut briller ce qu'est le Tout sans division ; mais celui-ci échappe à la vue dans le monde*, quoiqu'il ait une influence décisive sur l'être de l'homme, et il est incommunicable parce que la communication l'attirerait dans les modes de l'englobant, où on le manquerait toujours. Son expérience est absolument historique, dans le temps et au-delà de tous les temps. *C'est à partir de lui, non de lui, qu'on peut parler. L'ultime de la pensée comme de la communication est le silence.*

Quatrième conférence

Prééminence et limites de la pensée rationnelle

Les modes de l'englobant étaient en tant que ce que nous sommes : être-là, conscience en général, esprit, et ils étaient en tant que l'être même : monde, transcendance ; ils avaient leur sol dans l'existence, leur lien dans la raison. En tant qu'être-là, nous sommes, dans la mesure où nous sommes explorables pour nous-mêmes comme objet empirique, nous-mêmes monde : ici se recoupent l'englobant que nous sommes et l'englobant qui est l'être même, pour autant qu'il apparaît comme être-monde.

Si nous nous interrogeons sur la *prééminence* d'un mode de l'englobant, il apparaît que l'englobant est pensé par nous en degrés, et cela de telle sorte que les degrés antérieurs sans les postérieurs deviennent *sans substance*, les postérieurs sans les antérieurs *sans réalité*. Sans doute la *transcendance*

a la *prééminence d'être*, cependant elle est cachée. Aucun des autres modes de l'englobant ne peut revendiquer une absolue prééminence d'être, chaque mode est indispensable dans le tout – qui n'est pas une somme de degrés, mais une structure, relative en soi, des modes d'être – et chaque mode appartient à l'écriture chiffrée de la transcendance.

Mais une *hiérarchie* existe, par exemple l'existence domine le simple être-là ainsi que l'esprit, l'esprit domine la conscience en général. Si nous exprimions la signification de cette hiérarchie en disant que, en cas de conflit, le rang supérieur doit triompher, cette expression serait inexacte. Car il n'y a de conflits que sur le même plan. Pour pouvoir tomber dans un conflit, le sens du plan supérieur doit en apparaissant être entré dans une forme du plan inférieur, sur lequel il peut rencontrer une autre forme qui ne serait rien qu'elle-même sans l'animation d'en haut. Dans la lutte pour la vie, il arrive plus que la seule lutte pour la vie, dans les conflits spirituels plus qu'eux ; dans la communication existentielle l'événement fait ouvrir les yeux sur la transcendance. Poser la question de la hiérarchie des modes de l'englobant, c'est poser la question ontologique, non chercher à comparer la valeur des modes d'être ou de leurs conflits possibles, qui ne sont jamais que sur le plan d'un des modes de l'englobant.

C'est en un tout autre sens que nous parlons de la *prééminence de la pensée*. C'est une prééminence *formelle*, non celle d'un ordre d'être ou de

valeur. La prééminence de la pensée signifie qu'aucun mode de l'englobant ne nous devient présent ou efficace en tant qu'étant nous-mêmes, sans que ses contenus aient pris forme dans le milieu de la *pensée*.

Tandis que l'englobant dans tous ses modes est plus que la seule pensée, la pensée a sa prééminence formelle, premièrement parce qu'elle *pénètre partout* et que rien ne peut se soustraire à son atteinte. Toute autre chose devient matière, impulsion, sens et but, contenu et accomplissement de la pensée. Quoique la réalité de tous les modes de l'englobant ait la prééminence sur la pensée, alors même que celle-ci dépend de cette réalité, est animée par elle, en reçoit des objets, pourtant cette prééminence elle-même ne peut être amenée que par la pensée à une manifestation claire et à l'ampleur comme à l'originalité. À l'universalité de la pensée rien ne peut se soustraire. Seule, la pensée crée à toute autre chose sa possibilité pour nous : l'origine de toute autre chose doit se manifester entièrement par la pensée, et c'est par celle-ci que toute autre chose doit se laisser amener au développement qui lui est conforme. Rien ne pourrait parvenir à la manifestation sans la pensée.

Au-delà de cette actualisation, la pensée a deuxièmement la prééminence, parce qu'elle est l'unique milieu par lequel les modes de l'englobant sont rapportés les uns aux autres. Il n'existe nulle part dans le temps l'unique forme, vraie,

définitivement juste, de l'englobant : la pensée devient l'aiguillon qui force les modes à se diriger les uns sur les autres ; la pensée est le *médium du mouvement* dans le tout.

L'universalité de la pensée n'est pas seulement un *état de fait* de la réalité humaine, mais une *exigence* de libération à l'égard d'elle-même. Mais cette universalité peut apparaître comme *fatalité* ; car, par la prééminence formelle de la pensée, tout peut aussi se vider sous la *simple forme* du pensé, et du pensable, et l'homme se dissoudre, en jouant au touche à tout, sans pénétrer dans la réalité ou être lui-même une réalité quelconque. La positivité originelle de la libération des possibilités devient dans la formalisation la négativité qui consiste dans l'anéantissement de tout sérieux de la réalité. Mais si on se tourne maintenant *contre la pensée*, ce combat lui-même ne peut de nouveau se produire que par la pensée. L'anéantissement de la pensée reste toujours lui-même de la pensée, mais une pensée violente, simplifiée, rétrécie et s'aveuglant. Le destin de la pensée est le sort de notre être humain, et le danger qu'il implique s'accompagne en même temps d'une constante interrogation pour trouver la voie aboutissant à la réalité qui n'est libérée, ne parvient à elle-même et n'est stimulée à se développer que par la pensée.

La prééminence formelle de la pensée est réduite à néant par la formalisation de la pensée, mais devient réelle comme prééminence de la pensée rationnelle.

L'universalité de la pensée paraît être identique avec l'englobant de la *conscience en général*. En fait, la forme de la pensée a ici son origine. Mais elle n'est pas seulement identique avec la conscience en général, elle est la conscience en général dans le *mouvement de transcendance où l'on se dépasse*. Que ce mouvement de transcendance se produise et que l'universalité soit voulue radicalement, cela ne jaillit pas de la conscience en général, mais de la totalité des modes de l'englobant, que nous sommes. Tous tendent à la lumière par laquelle ils parviennent pour la première fois vraiment à l'être ; ils sont tous en ce sens *raison* :

Ils veulent devenir *clairs* ; ils veulent, en rapport avec tous les modes de l'englobant, devenir le *tout* ; ils veulent s'approprier quelque sens du *général*, de la *loi* et de l'*ordre*.

Mais cela n'est possible que parce que même ce qui est en ce sens irrationnel est touché par la raison. Ce n'est que comme touché par la raison que cet irrationnel devient être pour nous. L'irrationnel n'acquiert être et sens pour nous qu'en rapport avec la raison. La raison est l'indispensable. Ainsi j'ai l'ignorance elle-même par la connaissance, et l'ignorance complète seulement par le maximum de connaissance. L'universalité de la pensée, dans la mesure où elle n'est pas formalisée, mais liée et remplie de contenu, est la raison elle-même.

C'est pourquoi, tandis que les modes de l'englobant voudraient trouver leur achèvement dans la clarté, la totalité, le général, l'ordre et la loi, la raison qui les pousse pourtant sur cette voie et en même temps au-dessus d'elle, non seulement n'est satisfaite en aucune clarté, aucun tout, aucun ordre, mais elle est ouverte pour ce qui est essentiellement obscur, littéralement brisé, pour l'antirationnel lui-même.

Ce qui est connu comme logiquement concevable, sans contradiction, univoque, dans la conscience en général, est le rationnel au sens le plus étroit, ce qui est *conforme à l'entendement*. Mais ce qui est alogique au sens de l'entendement doit être rendu sensible par cet entendement à sa limite comme l'autre et même comme le rationnel.

Nous ne saisissons tout ce qui est alogique que dans le *mouvement de transcendance*. Nous sommes des êtres qui s'interrogent non seulement au sujet des choses dans le monde, mais au sujet d'eux-mêmes et du tout. C'est pourquoi nous ne sommes sans doute réels que comme être-là, conscience en général et esprit, mais en cela au-dessus de nous, au-dessus de tout mode déterminé de notre être-là et de tout contenu mental déterminé, et, par ce dépassement seul, auprès de nous-mêmes et de la transcendance.

Déjà lors de l'élucidation simplement logique de l'englobant que nous avons essayée, nous accomplissions en pensée un mouvement de dépas-

sement vers ce qui ne peut être rendu objectif et transcende toute objectivité déterminée. Lorsque nous tentions d'éclairer les modes de l'englobant, nous utilisions les mêmes mots et concepts, qui ont leur sens originel lorsqu'on les applique à des choses déterminées dans le monde, mais maintenant, à la limite, en transcendant, ne doivent pas être compris en leur sens strict, mais comme aide objective, nous servant à exprimer par le langage le non-objectif, ici l'englobant.

La question est de savoir ce que *signifie* cette pensée qui transcende. Par elle, on doit obtenir un effet dans l'action intérieure, une possibilité de communiquer le non-objectif, ce qui ne se présente pas comme des choses dans le monde. Ce n'est que dans la conscience en général que ce qui est pensé est vraiment intelligible comme présence de soi de l'objet ou du concept, identique pour tout entendement, rempli par des perceptions possibles et par la banalité de ce qui peut être vécu identiquement et généralement par quiconque. Dans le mouvement de transcendance, la compréhension n'est au contraire possible que par ce qui vient au-devant de nous et provient de la réalité de l'expérience de l'englobant dont il s'agit.

La *communicabilité* de cette pensée dépassant l'entendement de la conscience en général parvient à des *formes* qui sont finalement *contraires à l'entendement*. Par la raison, j'aperçois dans la contradiction et le paradoxe ce qui n'est communicable que sous cette forme. Ici prend naissance une

alogique rationnelle, une vraie raison, qui atteint son but lorsque s'effondre la logique d'entendement.

Ce qui est pensé ainsi en objectivités indicatrices, non visées pour elles-mêmes, risque d'être *compris par erreur d'une manière directe et immédiate*. C'est une faute fondamentale du simple entendement que de soutenir l'opinion suivante : penser quelque chose signifie la rendre pensable au sens de la conscience en général. Mais si ce qui est dit dans un mouvement de transcendance est pourtant compris d'une manière directe et objective, relativement à la conscience en général, alors le sens est manqué. Ici naît une *fausse logique*, une raison sans vérité sous la forme de la logique de l'entendement.

L'expression médiate qui passe par ce qui est alogique selon l'entendement est à rendre claire logiquement, mais par là apparaît en même temps la constante possibilité de méprise au sujet de ce qui dépasse les contenus de la conscience en général en tant qu'objets présumés connus. Ce qui est absurde pour l'entendement peut être une forme nécessaire d'un sens ; ce qui est apparemment sans équivoque pour l'entendement peut produire une perversion totale du sens d'abord atteint dans ce qui paraissait sans équivoque.

Tandis que la pensée, dans la limitation à ce qui est valable dans la conscience en général, paraît avoir sa *puissance*, premièrement par la diffusion identique, universelle, parmi tous les êtres doués

d'entendement, deuxièmement par la maîtrise technique de ce qui est connu, la pensée qui transcende semble au contraire *impuissante*. Elle est impuissante d'abord dans les formes par lesquelles elle pense ce qui n'est pas pensable : elle paraît constamment se supprimer elle-même. Elle est impuissante dans la forme de la pensée des contenus qu'elle vise en transcendant et qui se présentent sous une objectivité inadéquate, quand elle pense ensuite pouvoir les employer dans l'argumentation ou les utiliser techniquement. Ainsi éprouve-t-elle dans la confusion les conséquences ruineuses d'une telle perversion qui voulait employer ce qui est impuissant comme puissance au sens de la conscience en général. Mais, malgré toute son impuissance, cette pensée se rattache à la puissance qui ne veut pas atteindre un but et qui ne dirige pas une activité technique, mais qui produit silencieusement au plus intime de l'homme manifestation et transformation.

À partir du champ immense de l'éclairement logique dans la pensée qui transcende et qui est absolument universelle – la pensée dont il faut dire seulement que rien n'est pour nous sans pénétrer en elle – nous voulons, dans les deux directions caractérisées, montrer sur des exemples de quoi il s'agit : premièrement dans l'*alogique rationnelle*, deuxièmement dans la *fausse logicisation*.

Nous partons de la présentation d'une pensée kantienne. Kant comprend toute objectivité comme une matière formée par le sujet comme conscience en général au moyen des catégories. Nous vivons dans ce monde du phénomène qui n'est produit par nous nulle part d'après l'être-là, mais partout d'après la forme. La chose en soi, simple concept-limite, qui indique le caractère phénoménal de l'être-là, est absolument cachée. Quant aux catégories, comme unité, multiplicité, substance, causalité, etc., elles sont pour Kant à déduire de l'unité originelle de la conscience pensante, dite unité de l'aperception transcendantale, qui lie tout ce qui se présente à nous chaque fois en l'unité d'un objet. Mais, dit Kant, « cette unité qui précède *a priori* tous les concepts de liaison, n'est pas, par exemple, la catégorie d'unité ». Kant nous demande donc, tout en pensant en catégories, – car, d'après lui, nous ne pouvons penser qu'en catégories – de saisir quelque chose qui ne se tient pas en catégories. Cela, il doit l'exiger parce qu'il veut atteindre l'origine de toute objectivité, qui ne peut pas être elle-même objective. Je dois penser objectivement ce qui n'est pas objectif, penser dans la catégorie d'unité ce qui fonde les catégories, donc aussi la catégorie d'unité. Du point de vue de la logique formelle, il s'agit ou bien d'un cercle : l'unité est expliquée par l'unité, ou bien d'une contradiction : l'unité n'est pas l'unité.

En toute vraie philosophie, nous trouvons en des points décisifs ce genre de cercles et de contradic-

tions, qu'il s'agisse de métaphysique, de philosophie transcendantale ou d'éclairement de l'existence. Partout on voit à l'œuvre les critiques qui, en triomphant, mettent en relief ces défauts et tiennent par là chaque fois la philosophie critiquée pour anéantie.

On doit montrer que cette forme de pensée est, comme d'après la nature de la chose, nécessairement présente dans la recherche philosophique. Pour faire cela, nous regardons d'abord où, au cours d'une réflexion de pure *logique formelle*, surgissent ces fautes logiques du cercle et de la contradiction ; et alors ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les nombreuses fautes dues à une confusion de mots ou à des choses semblables, et facilement corrigibles, mais les fautes qui logiquement apparaissent dans leur genre inévitables et sont considérées comme des problèmes insolubles.

De célèbres exemples expressifs, tirés de l'Antiquité, sont les suivants : Épiménide le Crétois dit que les Crétois mentent toujours quand ils parlent ; donc ce que dit Épiménide qui est Crétois n'est pas vrai ; donc la proposition « tous les Crétois mentent » n'est pas vraie, etc. – Ou l'histoire du sophiste Protagoras et de son disciple Euathlus qui déclare : si je gagne le procès, je n'aurai pas à payer, parce que le tribunal aura repoussé ta plainte ; si je perds, je n'aurai aucun procès, et Protagoras réclame le versement de ses honoraires ; Euathlus déclare : si je gagne le procès, je n'aurai pas à payer, parce que le jugement aura repoussé ta

plainte ; si je perds, je n'aurai pas non plus à payer, parce que notre convention dit que je ne devrai payer qu'après un procès gagné, etc. – Ou le raisonnement du crocodile : le crocodile a enlevé son enfant à une mère et dit à celle-ci : je te le rends si tu me dis la vérité sur le point de savoir si je le rends ou non ; là-dessus la mère dit : tu ne me rendras pas l'enfant ; maintenant tu dois me le rendre en toute hypothèse : si ma réponse était juste, en vertu de notre contrat ; et aussi si elle était fausse, car elle deviendrait juste si tu ne me rendais pas l'enfant ; mais le crocodile répond : je ne puis te rendre l'enfant en aucun cas : si la réponse est fausse, non à cause de notre contrat, et, si je la tiens pour juste et te rends l'enfant, pas non plus, parce que ta réponse deviendrait alors fausse.

Sans entrer dans les détails et les nécessaires versions plus précises des exemples, nous posons comme le fondement général des difficultés qu'en chaque cas se produit une « autorelativité ». Le Crétois menteur énonce ce qui, par le contenu de l'énoncé, supprime la vérité de cet énoncé, mais par là la rétablit de nouveau à l'infini ; l'objet du procès d'Euathlus et le contenu de l'assertion de la mère sont condition et conditionné en même temps. Mais nous ne pouvons penser sans ambiguïté et d'une manière qui ait un sens que si nous avons dans le contenu de ce que nous pensons deux points de référence, donc si, dans le rapport de conditionnement, condition et conditionné, dans

l'objet chose et propriété, etc., sont de deux espèces. La faute ne se trouve pas dans les raisonnements particuliers, mais dans le point de départ fait d'*un seul* point de référence ; dès que, de celui-ci, deux sont tirés, toute difficulté disparaît, ainsi que le jeu d'esprit contenu dans ces bizarreries inventées par les Grecs. Les exemples expressifs peuvent facilement être présentés de telle sorte qu'une solution simple soit possible. Pourtant il ne s'agit pas de ces exemples, mais du principe saisi en eux d'une limite de ce qui est pensable sans ambiguïté pour nous.

Dans la recherche philosophique, justement à la différence de la connaissance des choses dans le monde, on pense quelque chose qui, si elle doit être atteinte, ne peut, dans la pensée que l'on en a, rien avoir en dehors d'elle, parce qu'elle est origine : soit l'être même, soit la condition de toute objectivité dans la philosophie kantienne, soit l'existence. Chaque fois, c'est quelque chose d'inconcevable pour l'entendement, mais justement de décisif pour notre assurance ontologique, quelque chose que nous avons moins devant nous que présente dans notre pensée. Les difficultés de logique formelle tenant à l'autorelativité surgissent alors nécessairement. Si nous faisons de ce qui est philosophiquement pensé un point de référence à côté d'un autre, ce que nous faisons aussi inévitablement dans l'énoncé, ce n'est plus, ainsi conçu, le contenu philosophique. C'est pourquoi

nous devons annuler de tels énoncés. Que ce qui est inaccessible du point de vue de l'entendement soit pensé, c'est ce qui doit apparaître en ce qu'une impossibilité logique ou un problème logiquement insoluble se présente, où ce qui est dit se supprime de nouveau en tant que connaissance prétendue d'une certaine chose. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut parvenir à ce qu'une vue fausse du simple entendement ne refoule pas le sens essentiel de la pensée philosophique.

À partir de là, nous comprenons vraiment pour la première fois deux choses que nous avons peut-être souvent constatées dans le travail philosophique :

Le résultat de la recherche philosophique n'est pas une découverte définitive susceptible d'être énoncée, mais plutôt une action de la pensée, dans laquelle toute notre conscience, la manière dont l'être nous est présent, se transforme.

Mais toute philosophie que, grâce à l'élimination de ses cercles et contradictions prétendues, on réforme en une communication univoque de connaissance, tombe pour ainsi dire platement à terre et devient tout à fait vide.

C'est pourquoi une critique de la philosophie n'a nullement à supprimer ses cercles et ses contradictions, mais à les placer ou à les voir en pleine lumière, qu'il s'agisse de cercles *pleins de contenu* ou de cercles *vides*, car le cercle en tant que forme revient en fait en chaque philosophie, si peu consistante qu'elle soit.

Si, par exemple, le penseur matérialiste déclare que le monde extérieur est une création de notre organisation physiologique, surtout du cerveau, pourtant le cerveau, y compris le nôtre, – qui peut, par exemple, lors de trépanations du crâne, sous anesthésie locale, être contemplé grâce à un jeu de miroirs – est un morceau du monde extérieur. Alors le cerveau est la création du cerveau – d'après la forme, c'est la même manière de penser qui énonce de la divinité la *causa sui*.

C'est un travail intéressant et stimulant de rechercher les cercles et les autres contrariétés logiques dans les doctrines philosophiques et de voir chaque fois ce qui est, sous la forme identique relevant de la logique de l'entendement, tantôt une folie absurde, tantôt un profond attouchement de la limite.

Mais, dans la réduction au cercle *nu*, la pensée philosophique n'est plus contenue dans toute sa force parlante, quoiqu'elle soit gardée *en germe*. Dans cette nudité, elle est en même temps *dissoute* comme contenu objectif de connaissance, qu'elle voudrait constamment devenir pour le simple entendement. Parler objectivement – et nous, hommes, nous ne pouvons pas parler autrement – on ne le peut de ce qui est absolument non objectif qu'en des formes qui se suppriment elles-mêmes *en tant* qu'objectives.

Poursuivons l'étude de la forme alogique dans le domaine particulier de l'*éclairement philosophique de l'existence*. Ici ce qu'on dit, pour éclairer l'existence, ne peut pas, d'après son essence, être constaté comme un être-là qui se présente, donc ne peut pas être discerné par une recherche objective ; donc ce qu'on dit est comme s'il n'était pas et n'est pas vérifiable comme une réalité existant dans le monde.

Si je dis, par exemple, que l'existence possible peut être vraie dans une action qui non seulement n'est pas le général, mais aussi le contredit – que cette action est voulue à partir de l'origine de l'historicité, qu'elle entre elle-même dans la rationalité, c'est-à-dire n'est pas déterminée du dehors par un ordre de la Divinité – alors ce que je dis est en même temps invérifiable.

Il n'y a pas lieu de distinguer ici objectivement si une *volonté brutale d'ordre empirique* ne s'appuie que sur soi dans un défi arbitraire (ce qui pourrait aussi arriver dans la volonté négative d'ordre empirique, dans le non désespéré à l'être-là), ou si un *vouloir existentiel* s'engage à partir de l'origine d'une historicité accomplie, relative à la transcendance, dans une liberté vraie, donc ouverte à toute rationalité et pourtant ne se pénétrant pas elle-même.

Puisque ces deux possibilités dans leur simple manifestation empirique présentent la même apparence pour le savoir de la conscience en général,

on ne peut les distinguer que du point de vue de l'existence, qui peut voir ensuite en elles ce qui est entièrement différent par essence.

De même, sont objectivement indiscernables le *pouvoir-être-seul de l'existence*, qui est l'origine de la communication authentique, et la *volonté d'isolement de l'être-là* qui ne veut s'engager que dans des relations placées sous conditions, non dans la communication proprement dite :

Puis-je être seul devant la transcendance, sans m'anéantir dans une solitude illimitée, mais en demeurant prêt dans ma possibilité, voilà qui décide de la vérité de ma communication. L'homme doit pouvoir être seul, pour tirer de l'origine force et possibilité.

Si j'élude au contraire les difficultés qui se présentent dans le monde, pour trouver un refuge à l'écart en invoquant mon impuissance, ce qui est plutôt un refus de vouloir, je tombe dans un isolement volontaire en fait sans transcendance, je tourne sur moi-même en tant que simple être-là dans mes émotions et mon ennui vide.

Dans l'éclairement d'existence apparaissent des modes nécessaires d'expression qui, dans leur caractère paradoxal, atteignent indirectement – comme c'est la seule possibilité – la vérité de l'existence. Ce que nous venons d'expliquer peut être résumé ainsi :

Je suis lié à la *profondeur* de l'être dans sa généralité unique, je ne deviens existentiellement

« historique » qu'en pénétrant dans l'*exiguïté* déterminée de mon être-là, en l'assumant.

Je ne suis vraiment en *communication* que si je puis être seul dans mes limites et mon origine devant la transcendance.

Il en va de même des innombrables éclaircements d'existence qui se cristallisent en résumé dans certaines attitudes :

Je n'agis d'une *manière vraiment effective* à partir de l'existence possible que si, dans mon action, j'assume consciemment l'*échec*.

Je ne suis vraiment *raisonnable* que si toute ma raison est en fait et à ma connaissance fondée sur la *déraison*.

Je ne *crois* que par le fait que je *doute* si je crois.

Mais de telles assertions sont en même temps la source de *méprises* et de *falsifications*. Leur sens serait détruit si je *voulais*, par exemple, l'exiguïté de mon être-là comme telle, si je *voulais* être seul, échouer, soit la déraison comme telle, le doute :

Ainsi l'*historicité* n'est vraie que si, par l'assomption et ainsi par la vivification du propre être-là, justement la plus grande largeur a été obtenue dans l'ouverture à l'égard de la transcendance. Elle est sans vérité – non plus elle-même, mais simple être-là – quand la pensée qu'on en a sert à ratifier l'exiguïté en tant que telle et désormais, au

lieu de vivre dans l'historicité, à vivre dans le savoir prétendu d'elle justement d'une manière anhistorique comme être-là exigu ; l'être-là sombre en lui-même, dans l'angoisse stérile au sujet de lui-même et de sa valeur.

Si, de l'assertion que l'existence n'est réelle que dans la communication, je fais de plus en y regardant, un contenu de savoir, et de la communication une condition de mon existence, reprochant pour ainsi dire son absence à l'être, alors je ne peux justement pas entrer dans la communication, parce que, par un tel retournement, je détruirais ma propre disposition inconditionnée, et je ferais un mauvais usage de la pensée en question sous une telle forme, pour voiler, dans une communication apparente, convoitée, mendiée, forcée, l'impossibilité où je suis d'être seul.

Que, dans l'ensemble de ma *rationalité*, je ne sois que sur le fond d'une déraison, cela ne signifie pas que la raison puisse être récusée en vertu d'un droit universellement valable, justifié par un effort philosophique d'éclairement de l'existence.

Rien de ce qui est sans raison ou contraire à la raison ne peut de soi et comme tel élever des prétentions en s'appuyant sur des arguments ; car par là justement il pénètre lui-même dans le médium de la rationalité. Ni le positif de la simple réalité empirique, ni celui du fondement existentiel n'a un droit sans la raison. Toute amorce d'une justification pénètre dans le cercle du rationnel. La

vérité de l'irrationnel n'est pas possible sans la raison réalisée jusqu'à sa limite.

Ainsi la conceptualité de la philosophie de l'existence devient-elle un moyen par lequel peut être provoqué, au lieu de l'éclairement, justement la confusion de la pensée au sujet de l'existence. Toute utilisation directe de ces concepts comme contenu de ce qu'on dit, au lieu de vivre en eux en fait sous leur appel, est déjà sur cette voie :

Ce peut, par exemple, être le degré extrême d'une cruauté impitoyable, que de réclamer de l'autre la liberté, dans le cas où il ne peut absolument pas être libéré par une exigence directe de la volonté, mais seulement être indirectement délivré des liens qui l'enserrent par la prudence tardant à mûrir de l'amour qui présente pourtant des exigences inexorables. C'est ensuite comme si l'amour était paralysé et comme si l'exigence abstraite, exprimée en concepts rationalisés d'existence, subsistait seule donnant la mort (à moins peut-être que l'auteur de l'exigence ne soit un prêtre qui tient prêts les moyens de grâce de son Église pour pouvoir apporter une aide, même dans le cas d'extrême détresse). C'est de même un échec existentiellement désastreux quand cet amour s'amollit et s'estime satisfait, justifie l'autre dans le cadre du simple être-là, par là le trompant et se trompant lui-même, et recule effrayé devant le danger de toucher à cette situation désespérée. De nouveau, ce qui favorise ce comportement élusif, c'est

l'abus de concepts éclairant l'existence, utilisés maintenant pour la justification de l'être-là sans existence, et cet abus favorise seulement le glissement vers la simple liaison à l'être-là dans l'angoisse et la passivité sentimentale, si le véritable amour n'est plus efficace, lui qui n'est totalement vivant que dans la clarté dure, pour ainsi dire glacée, ouverte et ouvrant les fenêtres, éloignée de tout mépris et de toute méchanceté.

Ainsi les concepts d'un éclairement philosophique de l'existence peuvent-ils devenir justement un moyen de perdre plus que jamais l'existentiel, tout en prétendant mensongèrement le promouvoir. Car, si j'emploie abstraitement les concepts, je parle de ce que, si je ne suis pas réellement sur son chemin, je ne fais qu'éloigner par ce discours. Je parle correctement, et je suis par là même tout à fait en dehors de la vérité. J'énonce le décisif d'une manière peut-être abstraitement exacte, mais de telle sorte que, dans le concret, non seulement il n'est pas atteint, mais encore il est détruit. Ce qui est employé abstraitement ne dit dans la situation concrète plus rien.

Car la vérité de la pensée éclairant l'existence ne se trouve jamais dans le contenu comme tel, mais dans ce qui arrive en moi par la pensée : ou bien dans la passion du possible, passion qui prépare et se souvient, ou bien dans la communication réelle, où ce qui est dit surgit comme existentiellement vrai – procédant, sans projet préalable, de la

conscience absolue de l'amour – d'une manière chaque fois unique. Toutes les fois que ce qui est pensé dans la réflexion philosophique est traité, employé, utilisé dans l'argumentation comme une chose connue, pour atteindre quelque chose – au lieu de produire en soi-même et dans une réelle communication, grâce à ce que l'on pense, quelque chose qui est l'homme lui-même et non ce qui est pensé par lui – cela est déjà l'objet d'un abus. Ou bien cette pensée est vraie et alors indissolublement liée à l'être du sujet pensant, ou bien elle est comme contenu ce qui est connu comme autre chose, et alors elle est sans vérité. Les concepts de l'éclairement d'existence sont ceux dans lesquels je ne peux pas penser sans être moi-même en eux tandis que les contenus scientifiques sont ce que je peux ; savoir, même quand je vis moi-même dans des catégories tout autres : car, lorsqu'il s'agit de ce savoir scientifique, peu importe ce que je suis.

Ainsi, formulée en termes généraux, la vérité des assertions éclairant l'existence serait chaque fois pervertie, soit que leur contenu fût transformé en un donné connu, soit qu'on déduise d'elles un but auquel la volonté devrait tendre en suivant un plan. Alors, *de l'alogique rationnelle* de telles assertions sort une *fausse logicisation*. Le contenu de ces assertions reçoit le caractère déterminé et univoque d'un donné fini, pour ainsi dire un être-là. Alors, comme conséquence de cette méprise,

on *emploie* des concepts éclairant l'existence pour leur subsumer d'autres hommes et moi-même, leur comportement et le mien, donc l'éclairement d'existence est utilisé comme psychologie. Le langage philosophique qui fait connaître ce qu'est l'existence ne peut pas, sans erreur, perversion et destruction de l'existence elle-même, la connaître et la communiquer comme l'être-là dans la conscience en général.

Énoncée généralement pour l'éclairement d'existence, pour la métaphysique et pour l'exploration philosophique transcendante du monde – bref pour tous les domaines de la recherche philosophique – la formule suivante est vraie : ce qui indique, appelle, adjure, fait percevoir, rend présent philosophiquement, cela, si on le considère sous la simple forme d'entendement comme le contenu d'un savoir, fait perdre justement le contenu qui était visé dans la recherche philosophique ; en même temps, cela devient une imposture, lorsque quelque élément doctrinal, présumé connu par l'entendement, y est maintenu comme valable.

Dans le langage est toujours présent quelque renversement, si bien que le fond de l'être est plutôt atteint lorsque je ne le nomme pas en le saisissant. Mais ceci de nouveau seulement si je ne l'évite pas volontairement – par une technique artificielle, uniquement rhétorique et littéraire – mais le découvre comme ce qui n'est absolument pas voulu.

Je ne peux parler de ce d'où je suis et vis que si, dans ce que je dis d'une manière compréhensible, je le manque et par là même le révèle indirectement.

Par l'éclaircissement logique tenté, nous comprenons un phénomène fatal de l'esprit humain, qui a toujours existé, mais qui, dans le dernier siècle, a pris une extension croissante : c'est le mouvement que l'on peut appeler la *rationalisation de l'irrationnel*. Un rationalisme *(Aufklärung)* présumé omniscient cherchait la forme du savoir d'entendement justement aussi en rapport avec ce qui est étranger à l'entendement pour produire techniquement ce qu'il convoitait. À partir d'un fol engouement pour les valeurs irrationnelles et en provoquant intentionnellement les expériences souhaitées, on n'atteignit cependant pas un progrès de la vraie rationalité dans le monde, mais avec la falsification de la rationalité authentique, une autre destruction de l'irrationnel.

C'est la question essentielle de l'action humaine, de ce qu'elle peut vouloir comme but en faisant un plan et de ce qu'elle ne peut pas vouloir ainsi ; ou de ce qu'elle peut désirer et de ce qui, comme désiré, justement s'évanouit ; ou de ce qu'elle peut, en faisant un plan, atteindre en fait, et de ce qu'elle rend impossible justement en se le proposant comme but.

Si l'on se fixait pour but, par exemple, de devenir une personnalité d'un caractère autonome et original, on deviendrait un produit artificiel fait de purs masques, sans réalité jusque dans le noyau, donc justement pas une personnalité, mais une figure anxieusement composée. L'homme ne devient une personnalité qu'en s'occupant de certaines affaires et en produisant quelque chose dans le monde par l'activité et l'agir.

Ce qui est vrai de la personnalité est vrai aussi de tous les contenus substantiels. On peut vouloir à *partir* d'eux, les éveiller indirectement, former constamment sa personnalité empirique d'après leur norme, mais on ne peut pas *les* vouloir. Une fois le mythe passé, aucun vouloir ne peut le restaurer ; le vouloir ne peut créer que des produits de remplacement. Si l'on pense qu'une nouvelle religion est nécessaire, on ne peut pas la fabriquer, tout essai de la fabriquer mène à une forme inauthentique et impuissante. Si je n'aime pas, je ne peux me contraindre à aimer, je ne peux pas produire l'amour et le susciter par des dispositifs. Si je ne crois pas, il est sans espoir de vouloir croire : je ne pourrais par là que produire l'insincérité et la confusion en moi et dans mon monde.

Le résultat de ces renversements ne peut jamais être finalement que la perplexité de l'entendement lui-même, qui s'était isolé, croyait tout savoir et pouvoir tout créer volontairement.

Ce que nous avons éclairci sur des exemples devait montrer en quel sens on peut parler de la *prééminence de la pensée*.

L'essence de la pensée et du savoir est communément comprise trop étroitement au sens d'un entendement qui pense mécaniquement et dont l'activité s'épuise en distinctions, définitions et classements.

C'est pourquoi l'expérience qui provient d'une pensée diminuée de moitié, étroite et se formalisant, est un facteur de la confusion produite par la pensée, et d'où naît la tendance à réprouver la pensée comme perturbatrice de la vie.

Mais même encore quand je comprends la pensée dans le sens plus large de toute pensée objective, par exemple, de la pensée dialectique et objectivée, l'expérience de pensée s'impose : ce que je connais se montre, en tant que connu, déjà en fait relativisé pour moi, parce que transformé en possibilité et exposé à être mis en question. C'est pourquoi il semble que je ne peux pas être d'une manière inconditionnée et *savoir cela en même temps*. Ainsi se pose la question suivante : pouvons-nous rester fidèles à notre fondement, quand notre connaissance a devant elle un horizon illimité ?

En fait, nous ne restons fidèles au fondement, liés à l'être, qu'en risquant l'extrême en possibilité de connaissance – car c'est par là seulement que le fondement parvient à son développement, et que l'être devient manifeste ; mais nous ne lui restons

aussi fidèles que si nous ne nous abandonnons pas à la forme du langage et de ce qui est extérieurement concevable, et ne nous permettons pas de penser sans objet et sans contenu. Ceci de nouveau réclame une règle et un contrôle constants par la pensée elle-même : nous ne restons vrais que si notre connaissance est vraiment exacte et comporte la conscience des modes du savoir et de leurs limites. Car tout ce qui est communicable – et sans un mode de la communicabilité il n'y a pas de vérité – appartient, en multiples degrés, aux différents modes de l'englobant et de leur relativité réciproque, et a son sens chaque fois dans sa sphère, non au-delà.

Comment je sais mon savoir, c'est donc dès son début l'une des questions fondamentales de la recherche philosophique. C'est la conscience que la raison a d'elle-même.

Que le sujet soit détaché de ce qui est connu et fini par le savoir de ce savoir, c'est là seulement ce qui fait approcher vraiment du connu déterminé aussi bien que cela libère l'existence en même temps de ce qui est simplement connu, dans lequel en tant que l'être elle risque constamment de se perdre. Le caractère pénétrant de ce *savoir du savoir* ouvre seul la conscience d'être, sans illusion sur la transcendance toujours présente.

Mais le savoir du savoir d'Aristote jusqu'à la pensée transcendantale de Kant passe dans la suite en deux égarements typiques :

Cela devient premièrement la *vacuité* d'une *logique* sans contenu parce que restant sans relation à l'être, et par là quelque chose d'attrayant quand cela tombe dans l'indéfinité d'un nouveau savoir de quelque chose, de formes de raisonnements, de relations entre signes, d'opérations arbitraires, non seulement formelles, mais vides. Alors ce n'est plus le savoir pénétrant tout savoir particulier de la conscience d'être elle-même, mais un savoir philosophiquement indifférent de formes possibles d'expression, d'intellectualités, de structures verbales, de formalismes mathématiquement saisissables. Le véritable savoir du savoir, bien qu'il doive suivre ces voies pour se rendre maître de telles données, n'est pourtant pas un savoir de quelque chose, mais le savoir des modes du savoir de quelque chose. Ce savoir pénétrant n'est plus présent dans l'état du sujet qui est détaché du savoir effectif de quelque chose, parce qu'il n'est alors devenu lui-même, vidé de son contenu, qu'un nouveau savoir d'un objet particulier quelconque.

Ce détachement se produit, en second lieu, d'une manière opposée, dans la méprise commise par le *« savoir absolu »* de l'idéalisme. La méprise de ce dernier transforma la conscience d'être qui s'éclaire dans la pénétration de tout le savoir en tous les modes de l'englobant, en la production s'isolant pour elle-même d'un savoir en fait spécial de tous les contenus ; ce savoir devait se construire d'une manière autonome et séparée

comme une mathématique, comme s'il pouvait créer lui-même ses contenus. Comme tel, il s'enfermait de plus en plus lui-même pour l'achèvement du système, dans lequel tout ce qui est essentiel, la Divinité elle-même, était connu.

Les deux méprises ne sont elles-mêmes qu'une indication de la substance, objet elle-même d'une méprise qui a seule rendu possibles les deux premières. Ici se trouve un point-source à partir duquel tout savoir est vivifié par la conscience d'être. En d'autres termes, ici se trouve le ressort par lequel le savoir est poussé pour la première fois à devenir, dans la réalité du connaissant, par le mode du savoir en tant que savoir, plus que simple savoir de quelque chose.

Cinquième conférence

Les possibilités de la recherche philosophique actuelle

Dans la première conférence, nous avons vu la situation créée par Kierkegaard et Nietzsche dans la réalité effective de cette époque pour la recherche philosophique. Par eux est née une nouvelle situation en ce qui concerne la possibilité et la nécessité de penser, et cela d'une manière historiquement *(geschichtlich)* unique, qui n'est compréhensible par analogie à partir d'aucun autre phénomène historique *(historischen)*. Sans doute on semble vouloir de temps en temps se débarrasser avec irritation de ces deux penseurs. Mais puisqu'on ne les a pas vraiment compris et pas exactement aperçus dans leur réalité et leur pensée, ils reviennent plus grands et plus impressionnants qu'auparavant. À travers un demi-siècle subsiste l'ambiguïté de leur influence aussi fortement stimulante que radicalement destructrice.

Nous avons eu à nous défendre philosophiquement contre l'incompréhension dont ils sont l'objet, contre les manières surprenantes nihilistes, sophistiques, menant à une réflexion indéfinie, ou trop suggestives, d'utiliser leurs pensées et leurs paroles, pour accueillir d'une manière d'autant plus décisive pour nous l'appel impérissable qu'ils laissèrent derrière eux.

Si on considère, dans les décennies passées, la réduction impuissante et stérile de la vérité à ce qu'on appelle le rationnel, mais qui n'est qu'apparemment rationnel, puis de nouveau le rejet tout aussi stérile de la raison, dans lequel la confiance en une raison insuffisamment appréhendée pouvait facilement se renverser, la philosophie que l'on nomme aujourd'hui philosophie de l'existence [1], ne veut pas être l'un des mouvements chaotiques, antirationnels, mais plutôt le contre-coup opposé au chaotique et au ruineux, qui surgit aussi bien sous le vêtement illusoire de la rationalité étroite que comme antiraison déclarée. En elle, à partir de ce que l'origine a de décisif, la clarté de la vie ouverte sur la transcendance doit redevenir communicable dans l'expression pensante, comme une recherche philosophique avec laquelle nous vivons effectivement.

Demander de nouveau dans la situation actuelle de la pensée : qu'est-ce que la philosophie ? qu'est-ce qui sort de la philosophie ? signifie que nous pensions en fait nous trouver devant une fin :

Hegel était la fin de la philosophie occidentale de la rationalité objective, sûre de soi, absolue, l'activité philosophique en lui était finalement le savoir actuel de la totalité de la substance passée. Kierkegaard et Nietzsche constituaient la fin de la possibilité de la mise en question par la réflexion illimitée de l'individu qui est l'exception sans communication en face de Dieu ou du néant. Étudier à partir du fondement les deux modes de la fin, telle est la condition requise, non seulement pour se procurer les moyens intellectuels de la recherche philosophique, mais aussi essentiellement pour parvenir, non pas, extérieurement dans l'affirmation facile du néant, mais plutôt intérieurement dans sa propre expérience, au point où l'on sait réellement : ici on ne va pas plus loin. En fait, nous ne sommes pas devant le néant, mais de nouveau, comme en tout temps où vivent les hommes, devant l'origine. De cette expérience naît la nouvelle recherche philosophique, des possibilités de laquelle nous voulons nous procurer une image [2].

D'après Kierkegaard et Nietzsche, la philosophie ne peut pas consister à placer leur pensée dans un ensemble unique et continu, et en celui-ci à la présenter détachée de son fondement. Ce qui importe, c'est de laisser agir ce fondement lui-même. La tâche est la suivante : nous philosophons, *sans être une exception, mais le regard fixé sur l'exception.*

La vérité de l'exception est pour nous la mise en question permanente, sans laquelle nous

retomberions dans les évidences plus ou moins brutes d'une autosatisfaction qui ne pense pas radicalement. Par la connaissance de l'exception, notre âme, au lieu de s'enfermer dans une nouvelle exiguïté, peut rester ouverte sur la vérité et la réalité possibles, qui elles-mêmes peuvent encore parler dans le désespoir, le suicide, dans la passion de la nuit, dans toute forme de la décision négative. L'intuition rationnelle de l'antirationnel ne nous montre pas seulement la possibilité du positif dans le négatif, mais aussi le fondement sur lequel nous nous tenons. Sans l'exception serait perdue pour nous une voie indispensable d'accès à la vérité. Le sérieux de l'exception et son caractère inconditionné s'imposent à nous comme norme, sans que nous adhérions aux idées que l'exception réalise concrètement. Que nous devions à Kierkegaard et à Nietzsche le nouveau obtenu par la possibilité de poser un fondement plus profond, et que nous ne les suivions pourtant pas dans les décisions essentielles, voilà ce qui constitue la difficulté de notre situation philosophique.

La recherche philosophique suscitée par eux sera, contrairement à l'absence de communication chez eux, une recherche communicative (sinon ce serait peine perdue, parce que l'exception ne se laisse pas répéter). Contrairement à la radicalité négativement illimitée de l'exception, cette recherche sera liée à la communicabilité de tous les modes de l'englobant. En face du risque auquel

s'expose l'exception en s'isolant du monde, elle ne sera pas un simple affaiblissement, mais elle procédera de la volonté de liaison dans la communication en tant que réalisation historique.

Celui qui adopte cette attitude voit apparaître les premiers traits nécessaires et fondamentaux de la recherche philosophique actuelle :

1. Puisque cette recherche ne veut pas être une recherche philosophique de l'exception mais du général, elle ne se tient elle-même pour vraie que si elle est capable de se traduire dans la réalité de beaucoup, c'est-à-dire si la possibilité de la raison dans l'ampleur la plus large est méthodiquement élevée à la conscience de soi.

2. Ce n'est que face à l'exception, qui a réalisé ce qui était apparemment impossible, que nous retrouvons sans illusion l'être de ce qui est général dans l'*histoire* de la philosophie, histoire encore une fois transformée pour nous.

3. Face à l'exception, dont la pensée en fait n'est pas seulement une recherche philosophique, mais se renverse pour ainsi dire en ce qui n'est pas de la philosophie – que ce soit la *foi révélée*, ou l'*athéisme* – la recherche philosophique a conscience de se mouvoir entre ces deux possibilités qui la concernent essentiellement et la mettent constamment en question.

4. Par là, elle doit s'assurer à nouveau du fondement de sa propre *foi authentiquement philosophique*.

Mais, sur ces voies de la recherche philosophique, c'est pour nous comme si nous cherchions de nouveau la sérénité de Kant et de Spinoza, de Nicolas de Cuse et de Parménide, en nous détournant de l'inquiétude définitive de Kierkegaard et de Nietzsche. Ceux-ci restent cependant, comme des phares scintillants, les poteaux indicateurs constants, sans lesquels nous retomberions dans l'apparence illusoire des contenus philosophiques qui peuvent être enseignés – contenus qui comme tels sont sans force.

La grande préoccupation philosophique, comme elle l'était de tout temps, est redevenue la *raison*. Après la mise en question accomplie par Kierkegaard et Nietzsche, la raison n'est plus pour nous ce qui va de soi. La plus profonde exploration de la raison dans la recherche philosophique de l'idéalisme allemand n'est plus pour nous convaincante, et demeure pourtant la source inépuisée d'une rationalité sans laquelle nous n'atteindrions plus le plan de l'authentique recherche philosophique [3].

Si, en jetant un regard en arrière sur la recherche philosophique effective des millénaires passés, nous posons la question : la philosophie peut-elle se fonder sur la raison ? la réponse doit être : *non*, car elle se fonde, par la raison dans tous les modes de l'englobant, sur autre chose et en définitive essentiellement sur la transcendance ; mais aussi :

oui, car la manière dont elle se fonde ne passe que par la raison. La philosophie ne vit pas de la raison seule, mais elle ne peut accomplir aucun pas sans la raison.

La raison n'est pas encore la substance d'où sort la philosophie. Car celle-ci doit se fonder sur l'existence possible qui, de son côté, ne peut se déployer que dans la rationalité. Je suis un être qui est capable de raison, mais n'est pas issu de la raison pure. Si la raison n'est pas substance, pourtant aucune substance n'est pour nous sans la raison comme condition.

Je peux parler de la raison en la personnifiant et lui rendre hommage comme à la condition de toute vérité pour moi. Pourtant elle n'est nulle part un donné permanent, mais dans l'être-là temporel elle est incessamment et toujours de nouveau une tâche. Elle n'est pas une fin en soi, mais un médium. Elle est ce par quoi toute autre chose reçoit pour la première fois l'être, acquiert la clarté, est confirmée et reconnue. C'est comme si, sans elle, tout ne restait que germe qui dort.

Avec la raison seule, je ne peux rien produire. Toujours je dois atteindre en elle l'autre, par lequel elle est pour la première fois elle-même. C'est ce qu'on peut montrer en toute action de la raison. Je ne peux pas ne serait-ce qu'imaginer quelque chose de réel, c'est pourquoi, par exemple, je ne puis pas prouver la transcendance. Mais la pensée de la raison qui ne contraint plus comme un savoir

de quelque chose (qui s'accomplit en l'autre en elle-même temps qu'une manifestation visible et simple donnée) est elle-même sous une certaine forme une action de l'existence. Celle-ci, en se sachant posée par sa transcendance, réalise la pensée qui est comme telle une expérience de *son* être : ce qui est inéluctablement lié à la conscience de mon existence n'est pas prouvé pour la conscience en général, mais pour cette existence qui devient pour elle-même valablement claire dans la raison. Celle-ci accomplit une preuve de Dieu en partant de l'hypothèse effective de la Divinité, il est vrai sans aucune évidence logiquement séparable, mais d'une manière qui achève l'existence et lui donne des ailes.

Que la raison ne soit pas créatrice par elle-même, c'est ce qui rend possible justement son universalité, par laquelle elle peut partout mettre en mouvement ce qui est créateur. Il n'y a rien qui puisse se soustraire à l'atteinte de la raison et qui ne soit pas vraiment mis en relief rien que par son recours à des conditions positives ou négatives.

La conscience de soi de cette rationalité universelle se développe d'après la forme comme *logique philosophique*.

C'est en les tirant du domaine de cette logique que nous avons, dans les conférences précédentes, tenté – pour l'éclaircissement du conflit apparent, dû aux simplifications falsifiantes, entre la raison et l'existence - de développer trois idées : l'idée

élargissante de l'englobant, l'idée *liante* de la vérité comme communication, et l'idée de la *prééminence de la pensée*, qui a montré *l'omniprésence* de la raison, celle-ci incluant encore l'antirationnel et rendant même possible pour la première fois la fausseté. Chaque fois se manifestait la polarité de raison et d'existence, qui n'est qu'une formule abrégée pour une relativité réciproque et compliquée des modes, que nous sommes et dans lesquels l'être est pour nous.

Si nous avons suivi ces voies dans la logique philosophique, il n'est plus possible, en vertu de la conscience logique, de posséder la vérité dans un *point de vue* ou sous la forme de possibilités s'excluant antithétiquement ou se conciliant. L'être-là est pour ainsi dire *éventré*, si bien que nous avons à conquérir en lui la vérité dans les modes de l'englobant, toujours en proie à des luttes intérieures, sur une voie dont l'origine et le but ne sont pas connus. Une doctrine quelconque, qui serait la solution, que l'on pourrait maintenant adopter comme la vraie, ne peut donc pas exister, parce qu'elle détruirait justement la tâche de l'homme en son temps.

Il faut briser toute figure qui s'affermit pour devenir définitive, dominer tous les points de vue concevables dans leur relativité ; et il faut, pour être consciemment présent en tout mode de l'englobant, mettre en œuvre tous les modes de la communicabilité. Par là seulement, on peut acquérir

l'espace où le soi de l'existence peut devenir vraiment porteur.

Cette logique philosophique présentée par trois conférences comme exemples, nous devons la délimiter plus clairement en sa *tâche tout entière*.

Cette logique ne doit plus être réduite à la logique formelle traditionnelle ou aux méthodes de recherche et de démonstration, utilisées dans les sciences, bien que ces domaines partiels restent intacts dans leur déterminité, non dans leur sens total. Ce qui commençait dans la logique transcendantale de Kant en s'élargissant de la manière la plus vaste, est un fondement nouveau, depuis lors inaliénable. Ce que Hegel a réalisé dans sa logique métaphysique comme une doctrine des catégories est, quoique pour nous inacceptable dans son principe et son exécution, l'accomplissement d'une tâche apparentée à la tâche actuelle, la tâche d'une logique de la pensée humaine en toute forme de l'englobant.

La logique scolaire traditionnelle n'a pas embrassé avec discernement la diversité des possibilités logiques présentes dans l'ouverture à tous les modes de l'englobant. Elle était complètement liée à ce qui est rationnellement objectif ou à son simple contraire. Elle réalisait son unité par une absolutisation de soi en même temps rétrécissante. La logique philosophique devrait au contraire laisser agir la connaissance des modes de l'englobant en degrés et en sphères contre les nivellements

de la pensée (en parenté avec les doctrines très anciennes, sans cesse renaissantes, des degrés) ; mais elle devrait aussi s'opposer à l'organisation de son essence propre, comme si cette organisation était achevable. Elle est sans doute le seul *analogon* encore possible de la *summa* médiévale, parce qu'elle réalise la conscience du tout, quoique seulement d'après la forme de la communicabilité, mais elle ne devient pas un tout.

La logique philosophique doit cette nouvelle possibilité à Kierkegaard et à Nietzsche. Ce que ceux-ci ont fait et n'ont rendu conscient qu'en partie (Kierkegaard plus que Nietzsche), c'est-à-dire évident selon une rationalité systématique, c'est la tâche encore *non résolue*.

Cette nouvelle logique tire son impulsion de l'existence cherchant sa propre clarté, mais de la raison la constante insuffisance en tout achèvement tenté. Vis-à-vis de l'éclairement de l'existence allant vers les possibilités de l'être-soi, elle est le chemin menant vers la conscience de soi de la raison en tant qu'universalité de la pensée, autrement dit, elle est l'effort rationnel qui cherche à pénétrer les formes et les méthodes toujours inconsciemment productrices *dans tous les modes de la connaissance certaine de l'être*, dans les sciences, dans l'exploration philosophique du monde *(Weltorientierung)*, dans l'éclairement d'existence de la métaphysique [4].

Le *sens* de cette logique est négatif, dans la mesure où elle ne produit comme telle aucun

contenu, mais positif, dans la mesure où elle *garantit* l'espace pour tout contenu possible. Contre le danger de la perte de n'importe quel sens de la vérité et de n'importe quel contenu devenant possible, elle maintient les claires délimitations : dans l'entrecroisement déconcertant des affirmations, elle produit la clarté de la conscience. Par là, elle empêche la transformation de l'homme en un être-là, dans lequel des tendances obscures, des suggestions, des transpositions et des dissimulations provoquent l'extinction de tout être-soi substantiel dans sa possibilité et pour lequel, finalement, la théorie psychanalytique serait la théorie juste. En se montrant disposée à recevoir tout mode du connaissable dans le sens de son contenu particulier, elle peut apporter une protection contre de simples entreprises de persuasion et de fausses absolutisations. Ainsi peut-elle être l'action sereine, objectivement privée de force, qui aide la vérité à progresser en tout sens à partir de sa propre origine. La conscience de soi des modes du savoir encourage tout mode à s'accomplir résolument. Ainsi la logique est la forme devenant consciente de la loyauté.

La logique philosophique devient en outre l'auxiliaire de la *communication*. La logique rationnelle seule est encore un instrument quand on court le risque extrême de voir s'interrompre la communication :

Si la vérité est liée à la communicabilité, en premier lieu la clarté commune à rétablir constamment

en ce qui est logique est partout, en chacun des modes de l'englobant, la condition préalable qui assure la possibilité méthodique de la conversation.

Mais ensuite, en deuxième lieu, justement là où les contenus de pensée ne nous lient plus d'une manière évidente, tandis que dans le langage général tous les modes du sens parlent pêle-mêle, la tâche de la logique est d'une importance encore plus essentielle : sans doute, lorsque la condition de la clarté logique est remplie, cela ne crée pas encore comme tel la communication existentielle : la condition pourrait être remplie, et pourtant tous les contenus pourraient encore séparer les interlocuteurs. Mais, grâce à la clarté logique, nous pourrions encore en tout temps parler les uns avec les autres d'une manière pleine de sens ; la communication de ce qui est radicalement étranger à soi pourrait encore, par-dessus l'abîme, être tentée d'une manière fructueuse et vivifiante.

Car il y a dans la rationalité, quand elle est conçue dans sa radicalité et sa multidimensionnalité et dans sa liaison à l'existence, une *confiance en soi*, comme si elle devait être toujours possible. Mais dans quelle mesure elle y parvient, c'est l'affaire de son expérience réelle. Elle deviendrait irrationnelle si elle anticipait cette expérience. Au contraire, c'est sa propre raison qui l'oblige à ne pas se présupposer elle-même sans problèmes. Mais même si, dans le monde entier, il n'y avait plus d'écho pour elle, elle ne pourrait désespérer d'elle-même. Car elle seule pourrait se voir elle-

même et en même temps l'autre, éclairer encore dans leur raison l'échec définitif, l'antiraison absolue et par là les faire pour la première fois véritablement venir à l'être [5].

La volonté rationnelle du général met en question le savoir d'une fin présumée absolue – celle qui est, par exemple, intervenue avec Hegel, Kierkegaard, et Nietzsche. Elle retourne à l'origine et par là à l'histoire d'elle-même. Celle-ci devient d'une manière nouvelle – par opposition au nihilisme qui rejette tout et recommence dans l'ignorance depuis le début – sa tâche :

Si la pensée et l'existence de Kierkegaard et de Nietzsche ont opéré en nous une révolution, nous parvenons à des vues dont rétrospectivement nous reconnaissons la teneur dans la recherche philosophique du passé. Ce qui fut déjà réalisé, mais restait sans conscience ultime de soi, obtenue par une réflexion méthodique, nous pensons le comprendre vraiment encore une fois. Nous croyons ressentir plus consciemment les origines de la philosophie éternelle, de la *philosophia perennis*, distinguer plus clairement entre l'authentique recherche philosophique et les inanités rationnelles. Une nouvelle histoire de la philosophie parlant existentiellement est pour nous en devenir ; histoire qui ne voudrait pourtant que garder ce qui est extrêmement ancien plus fidèlement que jadis, parce que plus intérieurement.

Les derniers siècles étaient caractérisés par la fréquence avec laquelle des philosophes croyaient chaque fois tout commencer dès le début, si bien que sans cesse un nouveau philosophe affirmait qu'avec lui commençait pour la première fois la philosophie vraiment scientifique. Nous pensons et voyons autrement. Ce qui a toujours constitué l'originalité de la recherche philosophique n'est en même temps rien d'autre que l'appropriation du vrai qui est pour ainsi dire déjà là, bien que, en tant qu'accomplissement historique, il soit toujours en un devenir communicatif. Sans doute la conservation de la tradition de ce que nos pères nous dirent ne se produit que par l'appréhension de la situation actuelle, non par une répétition identique, ni par un rattachement au passé en ignorant le présent, comme si le passé, tel qu'il était autrefois, était aujourd'hui encore réel et vrai. Mais, dans les changements de toute la situation humaine demeure un élément profondément caché, intérieur, qui est le même, depuis que des hommes se livrent à la recherche philosophique. Les analyses de ce qui est nouveau et jadis n'existait pas encore n'atteignent le plus souvent que des formes d'expression, des impulsions historiquement déterminées, des voies d'accès, des contenus historiques – ce qui vient et ce qui s'en va, qui est la forme chaque fois indispensable et la protection de l'inconditionné, mais aussi la figure de ce qui est immédiatement digne d'amour. De même que Dieu ne peut pas être un être en devenir, qui doit

encore parvenir à lui-même, ainsi la recherche philosophique depuis le premier commencement est liée à l'Un par la pensée chercheuse de l'homme existant, elle est l'ancre que l'on jette et que chacun ne jette qu'en tant qu'il est lui-même. Le plus grand penseur lui-même ne la jette pas pour un autre homme.

Kierkegaard et Nietzsche se distinguent des autres grands philosophes par le fait qu'ils renversent consciemment la philosophie elle-même, l'un pour parvenir à la foi dans le paradoxe absurde et à l'existence du martyr comme à la seule véritable vie, l'autre pour parvenir à l'athéisme. En commun, ils montrent clairement ce qui advient à la recherche philosophique du fait que sa possibilité n'est pas toute possibilité de l'homme. Car la possibilité de l'existence philosophique ne se trouve elle-même dans sa pure origine que parce qu'elle se voit devant une autre réalité qui n'est pas vraie pour elle, mais est vraie pour soi-même : devant la *religion révélée*[6] et devant l'*athéisme*. Ces dispositions, différentes de l'existence philosophique, la foi liée à l'autorité, obéissante à une Église et à son culte, et l'athéisme, sont, chacune de leur côté, une réalité d'une dimension mondiale ; tous deux s'attestent dans leur vérité par une activité dévouée, par une passion consumante, quoique les deux – comme la recherche philosophique elle-même – se diluent dans la foule en de commodes

habitudes de vie, en une indifférence insouciante et en un bavardage formel.

Lorsque le philosophe voit disparaître l'autosuffisance close de sa vérité, cela signifie en même temps qu'il s'ouvre à ce qu'il n'est pas lui-même. Dans l'histoire, nous ne trouvons que chez les hommes qui se livrent à la réflexion philosophique cette insatisfaction, cette disposition à écouter, cette attitude intellectuelle qui ne recule en aucun sens, et par laquelle, quelles que soient leurs acquisitions, ils les dépassent de nouveau pour s'approcher de la vérité sans la dissimuler par quelque anticipation ou conclusion définitive. Leur attitude peut apparaître comme une incertitude, parce qu'elle n'affirme pas dogmatiquement la possession de la vérité ; mais cette incertitude est en fait le signe de leur force dans la recherche incessante qui rend aussi seule possible la communication vraiment sans restriction, laquelle veut unir l'homme avec l'homme, par-dessus tout ce qui est but visé, sympathie, contenus et vues déterminés.

C'est pourquoi la vérité philosophique, tant qu'elle ne s'égare pas, ne peut pas se comprendre comme la vérité une et unique. Elle voit en dehors d'elle ce qui est autre qu'elle et à l'égard duquel elle se comporte constamment à la fois sans le rejeter absolument comme erreur et sans pouvoir se l'approprier comme vérité lui appartenant.

Dans son élan, l'homme cherche où trouver la norme suprême. Tant que nous restons sérieux, nous rencontrons le sérieux dans l'autre comme

nous appartenant. Du vrai croyant, l'athée sincère est plus proche que l'homme médiocre et privé de pensée. Mais le philosophe se soucie spontanément et incessamment de ce qui est différent de lui : il est touché par la religion ecclésiale et l'athéisme. Il les recherche dans leurs grandes figures.

Dans la conscience de la philosophie, il n'en fut pas toujours ainsi. La philosophie médiévale se considérait comme *praeambula fidei*. L'athéisme était pour elle tout simplement une erreur, un ennemi à anéantir. Descartes était un fidèle serviteur de l'Église, c'est dans les seules limites permises par l'Église qu'il voulait laisser libre cours à sa recherche philosophique. Spinoza était sans hostilité contre d'autres pensées que la sienne, mais aussi, sans reconnaissance de leur vérité possible ; lui-même se croyant en possession du vrai, il reposait sereinement en lui-même, absorbé dans la contemplation de la Divinité. Hegel traduisait tout en pur esprit, connaissait l'Esprit absolu en son sens jusqu'au fond, développait sa logique comme service de Dieu et se tenait pour un chrétien croyant.

Aujourd'hui la question est posée d'une manière plus décisive et aucune échappatoire n'est possible. La *recherche philosophique* se voit elle-même avec loyauté incapable d'atteindre le sens de la foi révélée et maintient contre celle-ci, en vertu de sa propre origine, la voie qu'elle suit dans la recherche de Dieu ; elle se voit intérieurement

menacée par le doute, dont le caractère définitif signifierait l'athéisme, qu'elle rejette en vertu de son propre fondement.

À cette attitude correspond le comportement des autres. Du côté de la religion orthodoxe, la philosophie est tenue pour athéisme, du côté de l'athéisme, pour une dilution déloyale et impuissante de la religion, de la sécularisation de laquelle elle serait née comme un rejeton moribond.

Cependant la recherche philosophique ne reste vraie que tant qu'elle demeure consciente de sa propre origine indépendante et irremplaçable.

Celle-ci n'est jamais une puissance sociologique comme la foi ecclésiale et l'athéisme. Sans force empirique au contraire, l'esprit de la philosophie tend, à partir de son origine présente en tout temps, à pénétrer dans les âmes, ne faisant qu'éveiller celles-ci à elles-mêmes et les faisant participer à une vérité qui n'a aucun « but », ne sert pas à autre chose et ne combat pas autre chose. Dans son intériorité propre seulement, cet esprit mène à l'expérience de la présence du vrai sur la voie de la pensée à partir de tout l'être de l'homme. Ce n'est comparable qu'à la prière de la religion, mais en même temps c'est moins que prière, parce que sans réponse déterminée d'une Divinité personnelle, et plus que prière parce que c'est l'intériorité sans horizon de toutes les possibilités de l'englobant et de leur accomplissement chaque fois historiquement inconditionné dans l'existence propre du sujet.

Seul cet accomplissement est celui qui appartient *à la philosophie*.

La pensée de la philosophie peut cependant trouver tout autrement son accomplissement dans la *religion* sacerdotale ; elle tombe alors au rang de *praeambula fidei*, gardant encore longtemps imperceptiblement en eux son origine propre, malgré cet accomplissement étranger qui en soi tend régressivement à dessécher la recherche philosophique en la réduisant à un simple schématisme conceptuel.

De l'autre côté, la pensée philosophique peut trouver son accomplissement dans l'*athéisme*, qui se présente comme la conséquence de la recherche philosophique s'opposant à la religion révélée, et tend alors régressivement à supprimer la recherche philosophique comme telle en faveur du savoir fini que l'athéisme acquiert dans le monde ; mais cet athéisme emploie pourtant encore la recherche philosophique, dépouillée de son essence, comme puissance dissolvante contre tout ce qui subsiste, contre toute autorité, dans la mesure où celle-ci n'est pas la force voulue par l'athéisme lui-même de la toute-puissance en ce monde.

La recherche philosophique qui reste fidèle à son origine ne peut vraiment *comprendre* ni la religion révélée ni l'athéisme. Tous deux, dans la mesure où ils pensent, paraissent développer leurs raisonnements sous forme d'instruments conceptuels analogues à ceux de la recherche philo-

sophique et qui semblent même le plus souvent empruntés à la philosophie. Mais tous deux doivent accomplir une action intérieure qui manifestement diffère essentiellement de celle de la philosophie. Le philosophe est cependant touché par ce qu'il ne comprend pas comme par quelque chose qui le concerne d'une manière décisive. Il ne le comprend pas parce que, pour le comprendre, on doit l'être soi-même. Le philosophe ne peut pas savoir si, un jour, il n'abandonnera pas sa voie et ne tombera pas à genoux pour prier, ou si, un jour, il ne se livrera pas au monde dans l'athéisme qui dit : rien n'est vrai, tout est permis ; bien qu'il doive considérer les deux attitudes un peu comme le suicide de son essence éternellement liée à la transcendance. Dans l'incompréhension ou dans la constatation de simples déviations, il lui semble sans doute que la religion révélée fait un *salto mortale* dans un domaine inaccessible, à partir duquel la philosophie elle-même doit devenir sans importance ; l'athéisme au contraire lui paraît engendrer des affirmations aventureuses sur le cours du monde, une superstition vide de pensée, des produits obscurs de remplacement de la religion, si bien que cet athéisme dans son fanatisme lui semble plus apparenté à la religion ecclésiale intolérante et combattante qu'à la philosophie.

La philosophie *demeure* constamment en présence de ces deux autres formes de croyance, en lesquelles elle ne peut pas se transformer sans

abandonner sa propre origine, mais qu'elle ne peut pas davantage ignorer en les considérant comme indifférentes et fausses sans perdre sa propre vie, qui doit rester en même temps dans la mise en question pour s'assurer d'elle-même d'une manière authentique.

Mais le philosophe lui-même n'acquiert pas son achèvement dans une théorie générale et abstraite, ni dans la réduction à la pensée comme telle, mais dans son historicité.

Dans celle-ci, il a un rapport positif à son origine religieuse propre, tout comme au fluide pénétrant partout de l'athéisme. Dans le regard sur cette réalité de l'athéisme, il voit le combat décisif autour de l'essence de l'homme, qui, si Dieu est mort et étranger pour lui, ne peut pas se maintenir lui-même au sein de sa transformation alors inévitable en quelque chose de tout autre. Mais ce combat n'est philosophiquement pas le combat extérieur contre ce qui est apparent dans le monde, mais le combat intérieur qui produit les pensées aptes à être communiquées d'âme à âme dans leur liaison à l'être de la Divinité.

En face de la religion et de l'athéisme, le philosophe vit de sa *propre foi*. Tant que l'homme se livre à la recherche philosophique, il se sait en rapport non pas avec la sainte chaîne des « témoins de la vérité » (dans laquelle le chrétien croyant

pourrait se sentir), pas non plus avec l'athéisme qui a toujours cherché à façonner le monde et trouve toujours aussi son langage, mais avec la chaîne secrètement manifeste des hommes qui cherchent librement. Les maillons brillants de cette chaîne sont les quelques grands philosophes qui, ne désirant aucun disciple et même les dédaignant, aussi conscients de leur finitude humaine que de l'infinité dans laquelle ils vivent, tendent le flambeau à celui qui le saisit spontanément et à la fin ne transmet peut-être qu'une étincelle près de s'éteindre, jusqu'à ce que le prochain la fasse jaillir de nouveau en une flamme claire.

Cette foi est *dans* la raison *plus* que raison. Voici deux choses différentes : que je m'enracine purement et simplement dans la raison s'assurant d'elle-même comme activité de connaissance, ou que je m'assure de moi-même dans ce milieu comme possibilité d'existence propre. C'est pourquoi le cours de la recherche philosophique qui voulait sans cesse se fonder sur la simple raison devait sans cesse et inévitablement se terminer dans le vide. Comment dans la philosophie est présent ce qui n'est pas raison et par quoi la raison elle-même reçoit pour la première fois toute son ampleur, c'est ce qui décide de sa substance dans l'historicité de chaque pensée philosophique.

Ce qu'est la foi spécifiquement philosophique ne peut donc pas être énoncé selon une déterminité objective mais seulement dans la communication

finalement indirecte de toute l'œuvre philosophique. Et même elle ne peut être rendue plus claire que dans ses *manières d'apparaître* :

Elle est l'origine du travail par lequel l'homme en tant qu'*individu se produit* dans l'*action intérieure* devant sa transcendance – touché par la tradition stimulante, mais sans liaison rationnellement déterminable à une figure objective. Car toute recherche philosophique est unique et aucune ne peut se répéter d'une manière identique – bien que toute recherche philosophique s'enracine dans une origine qui apparente chacune de ses formes à toute autre.

Si la recherche philosophique est la constante autoéducation de l'homme comme être individuel, celui-ci n'y est pas un être individuel *(Einzelner)* comme individu *(Individuum)* dans la multiplicité objective de l'être-là indéfiniment divers, mais en tant que le processus du *dépassement de cette individualisation* qui ne mène comme telle qu'au caprice et à l'arbitraire de ce qui est individuel. La proximité apparenté de l'être-là individuel est pour l'existence philosophique ce qui lui est opposé et la détruit, mais qui peut pourtant devenir pour elle son corps *(Leib)* historique, quand cet être-là est intégré dans l'englobant de l'être unique.

De plus, l'individu n'est pas *lui-même par distinction de* tout autre, par un supplément en aptitudes, en force créatrice, en beauté, en volonté, mais en tant que l'*individu, tel que chacun peut*

être lui-même et que personne n'est déjà de nature. Mais il n'est pas cela non plus *dans l'égalité* avec tout autre, car l'égalité vient de la comparaison. L'individu qui, lorsqu'il est lui-même, est, comme tout autre être-soi, sans comparaison, est donc comme tel caractérisé par le fait qu'il ne se compare pas non plus avec lui-même – sauf avec des idées comme normes qui sont au-dessus de lui, mais ne sont pas réellement être-là. Quand l'individu se compare, ce n'est que dans ce qu'il n'est pas vraiment lui-même. L'individu devant sa transcendance, seule position dans laquelle l'homme est homme, se conquiert contre la perte de son fondement en ce qui est général tout comme contre la perte de son être dans l'affirmation orgueilleuse de soi et l'angoisse vitale éprouvée du fait de sa simple réduction à l'individualité.

Si la foi philosophique a pour axe existentiel l'agir intérieur, ce sont les pensées de l'éclairement philosophique qui aident à mettre en œuvre cette foi.

Cette recherche philosophique aura une force d'autant plus grande qu'elle pourra exprimer purement sa vérité dans ce qui est *formel*. Par là, elle a, en vertu de son ouverture sur l'achèvement réalisé par l'homme nouveau qui approche dans son historicité, une puissance d'éveil, non la puissance donatrice qui tromperait plutôt. De même que dans la démarche philosophique de Kant et avant lui de tous les grands philosophes, la pure forme de la

pensée est le facteur proprement transformateur en celui qui peut la penser et l'accomplir.

Si la recherche philosophique ne s'accomplit en croyant que par la réalité effective de l'existence, c'est dans celle-ci elle-même que se trouve aussi accomplie la *contemplation* authentique : celle-ci est la recherche philosophique en tant qu'elle est une vie de l'existence passée dans l'exploration de l'être, dans la lecture des chiffres de l'être-là et de tous les modes de l'être que je rencontre et que je suis moi-même. C'est l'acte de s'absorber qui pour ainsi dire sort du temps et fait voir le temps lui-même comme un chiffre dans le plan des phénomènes.

Quant aux pensées philosophiques, dont la mise en œuvre conditionne la réalité effective de cet acte – et qui, si on les détache de cette réalité, sont vides comme des pensées simplement formulées –, elles sont pour ainsi dire la musique de la spéculation. En elles, c'est comme si la pensée du possible éclairant l'existence s'inversait en un contact avec le réel – comme une opération de la cataracte, non pour voir les choses du monde comme tel, mais pour apercevoir en elles et dans tout le possible l'être lui-même ; c'est l'expérience intellectuelle qui n'apporte pas un devoir de quelque chose, mais l'expérience de l'être dans l'accomplissement de la pensée. C'est comme une opération effectuée sur la pensée, opération qui transforme l'homme, mais ne produit aucun objet.

C'est aussi comme un mystère qui traverse les temps, qui est pourtant en tout temps manifeste pour celui qui veut en devenir participant, et qui, en chaque génération, peut mener de nouveau à ce qui est raconté de Parménide comme d'Anselme : c'est-à-dire à l'incompréhensible état de satisfaction de Parménide comme d'Anselme en des pensées qui, pour celui qui ne les comprend pas, sont des abstractions formelles, des insanités sans contenu.

L'image de la recherche philosophique actuelle, telle qu'elle se montre sous l'influence déterminante de Kierkegaard et de Nietzsche, a été esquissée en quelques traits fondamentaux.

Contre cette recherche philosophique, on dirige des *objections* typiques :

En premier lieu, on renvoie à une autre origine, et on *subsume cette recherche sous un type historique* : puisqu'elle a déjà existé dans l'histoire, donc n'est pas nouvelle, c'est une recherche philosophique ancienne, déjà réfutée ou en fait éliminée, qui ne revient sous un voile que comme un fantôme impuissant.

Ainsi on prétend que ce serait l'*ancien idéalisme*, éloigné de la réalité, faible et illusoire.

À ce sujet, il faut dire qu'un jugement global qui n'envisage pas en détail ce qui a été réellement pensé n'opère qu'un classement schématique. Ce qui s'exprime dans un tel jugement, ce n'est pas le

sérieux de la pensée personnelle qui est manifestée là, mais l'intellect de celui qui apprécie du dehors cette pensée. Tout ce qui est vraiment philosophique est, dans une telle attitude, appelé idéalisme. L'auteur de l'objection devrait dire ce qu'il veut et croit lui-même : ce sera ou la foi religieuse révélée, ou l'athéisme authentique, ou une pensée non philosophique, positiviste, prétendue réaliste, absolument banale, demeurant dans l'immanence.

En outre, on dit que cette philosophie est l'essai de remplir, par un emprunt à la théologie, le néant auquel la philosophie comme telle mènerait. Il s'agirait, comme cela est déjà souvent arrivé, d'une sécularisation de la théologie protestante, ou même d'une théologie camouflée.

Mais une telle objection confond ce qui est simplement humain *(human)* avec ce qui est proprement chrétien, l'historique avec le spécifiquement historique de la révélation chrétienne. On présuppose d'abord par erreur que l'humain est nul et vide sans le contenu déterminé de la révélation et la grâce qui agit en lui ; mais ensuite, dans la pensée prétendue théologique, par l'éclairement justement de l'humain qui est essentiellement philosophique et pas encore foi chrétienne, on éveille un faux intérêt pour ce qui est chrétien et on le rend plus acceptable. Peut-être la recherche philosophique dans un tel contexte est-elle la meilleure théologie, parce qu'elle est une théologie plus véridique quoique négative : elle montre

dans quelle mesure la théologie vit de pensées philosophiques, que la philosophie ne se laisse pas enlever en tant qu'elles sont les siennes.

En deuxième lieu, on élève des *objections logiques* : cette recherche philosophique ne voudrait pas être une science, et pourtant elle énoncerait des assertions universellement valables, elle *se contredirait* donc elle-même. À quoi se rattacherait la structure générale et fâcheusement antinomique de cette recherche philosophique, qui dit et reprend, donne et refuse.

À ce sujet, il faut dire qu'il s'agit en fait de rendre consciente la logique de la recherche philosophique. Par là, se dégagent des formes et des degrés du sens de la communication, une compréhension de la contradiction nécessaire à sa place, et seulement au sein de la recherche philosophique un champ au sens d'affirmations universellement valables (dans l'exploration philosophique du monde et la logique philosophique).

De plus, on déclare que cette recherche philosophique serait *incompréhensible*, parce qu'elle voudrait connaître le non objectif, ce qui serait absurde : elle parlerait donc d'une manière contradictoire en concepts d'objets de ce qui ne doit jamais devenir objet ; mais là où il n'y a plus d'objet, tout disparaît. Ainsi cette recherche philosophique serait l'essai vain de sauter par-dessus son ombre propre, ou de se comporter comme Monsieur de Crac qui voulait se retirer du marais en se tirant

par sa propre houppe. Ce serait une acrobatie intellectuelle étrangère à la vie.

Cette objection désigne sans doute en partie avec raison, quoique grossièrement, une certaine forme de la communication, mais elle méconnaît alors son sens. Par l'effet d'une incompréhension, l'appréciation n'atteint nullement ce qui est réalisé en ce cas. Car il s'agit d'un mode du mouvement de transcendance, qui, pour l'entendement fini – qui ne veut être rien d'autre que celui-ci – est sans doute absurde, qui n'est pour lui qu'un lapsus ; mais bien que ce soit là pour l'entendement un dépassement du fini qu'il ne peut remplir d'un sens, ce n'est cependant pas pour autant rien pour la raison de l'existence.

En outre, on établit l'alternative suivante : il y aurait ou bien une connaissance *positive*, conceptuelle et rationnelle, impersonnelle, du réel tout entier (la philosophie systématique), une connaissance qui revendiquerait légitimement d'être reconnue pour vraie par tout entendement, ou bien l'œuvre *poétique* et artistique. Or cette recherche philosophique ne serait aucune des deux, donc ou rien ou un mélange confus de poésie et de rationalité sans portée réelle.

Mais le présupposé de cette objection : « ou art ou science », ce présupposé est contestable, car il provient d'une division des sphères de la culture et de l'esprit, qui ne peut aucunement revendiquer une valeur exclusive. Il importe précisément de

comprendre méthodiquement la manière de penser de la recherche philosophique dans son originalité, et en philosophie de voir non à partir d'autre chose un faux intermédiaire, mais l'origine propre de la recherche philosophique.

En troisième lieu, on dirige contre cette recherche philosophique des *objections substantielles* :

En elle, toute validité *objective* et tout ordre *objectif*, donc tout caractère obligatoire, seraient *supprimés*. Elle serait non scientifique, donc *subjectiviste*, et relèverait d'une liberté arbitraire.

Contre cette objection, il faut déclarer que la philosophie cherche au contraire avec passion l'ordre permanent qui subsiste réellement sans apparence trompeuse. Elle découvre les modes de l'ordre et les fait siens, mais elle reste attentive aux limites de chaque ordre, et par là ouverte sur le point ultime, seul vrai, et qu'on ne doit pas anticiper, du repos. – Elle est scientifique selon le sens de la forme jouant un rôle de discipline dans la communication rationnelle, non selon le sens où se trouve confondue l'exactitude scientifique universellement valable et relative avec la vérité inconditionnée et historique. Cette philosophie peut seule garder, comprendre et animer le genre de pensée de la science authentique, et par là faire disparaître pour elle-même le caractère non scientifique du badinage intellectuel, de la connaissance scientifique absolutisée et de la non-philosophie trompeuse. Elle produit le dépassement réel de

l'intellectualisme vide par l'entendement fondé sur l'existence. – La philosophie réclame de l'auditeur que celui-ci vienne à sa rencontre dans son être-soi, un être-soi qu'elle ne peut donner (seul un Dieu le pourrait), mais seulement éveiller. Sa pensée est une pensée humaine, qu'elle seule peut exercer et qui n'est jamais pour l'autre qu'une incitation, pas encore un achèvement.

De plus, on reproche à cette philosophie d'être *individualiste*.

C'est là une erreur radicale. Les alternatives des catégories, par exemple celle d'individualiste et d'universaliste, sont inapplicables, en tant qu'exclusives, sur le plan de la recherche philosophique, parce que, sous cette forme, toutes deux mènent à l'erreur. Dans ses formules, la philosophie peut être mal employée aussi bien d'une manière individualiste que d'une manière universaliste.

Finalement, le reproche général de subjectivisme est exprimé sous cette forme : cette philosophie ne connaîtrait même les symboles de la transcendance que comme des inventions du sujet, elle *laisserait donc en fait tomber l'être de la Divinité*, comme elle laisserait tomber toute objectivité.

Mais, en aucun cas, cela n'arrive dans la philosophie authentique. La philosophie ne connaît au fond tous les phénomènes comme relevant d'elle que dans la mesure où ils peuvent être des chiffres de la réalité effective de la transcendance, qui la précède. Dans sa recherche, elle saisit les chiffres

comme de possibles *vestigia Dei*, non Dieu lui-même dans son mystère. Mais les chiffres ont pour elle une signification dans la mesure où ils indiquent le mystère qu'ils ne peuvent pourtant pas dévoiler comme l'être ultime, l'être par excellence.

Contre les objections, la philosophie ne peut se défendre logiquement que dans de rares cas, où le contenu de l'énoncé est susceptible d'une constatation universellement valable et contraignante sans rien comporter de la substance. Par ailleurs, la philosophie ne peut jamais procéder que positivement : elle parle et se manifeste en se développant. La vraie philosophie est originellement non polémique. Elle croit à ce d'où elle vient et où elle va, et guette la source présente en tout homme. Elle ne connaît aucune protection et ne se fie qu'à la manifestation et au calme de la vérité qui s'exprime en elle.

Notes

Nietzsche et le christianisme

1. Les citations sont faites d'après l'édition établie par la sœur de Nietzsche, Elisabeth Foerster-Nietzsche. Les renvois indiquent le volume et la page. Quand les mots ont été omis sans que le sens se trouve altéré, on ne l'a pas expressément signalé. Les lacunes sensibles sont marquées par des points de suspension.

Comment Nietzsche interprétait l'histoire universelle

1. Dans une dissertation intitulée : *Les idées de Nietzsche sur l'histoire du christianisme (Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 56, 1937), Ernst Benz a exposé de façon très instructive l'enseignement de Nietzsche concernant l'histoire du christianisme, enseignement qui est mis au premier plan surtout dans les œuvres tardives ; l'auteur a eu aussi le mérite de souligner, avec citations à l'appui, les rapports et les analogies de ces idées avec celles d'autres auteurs.

2. Il est douteux que Nietzsche ait lu *L'Idiot* de Dostoïesvski. La première traduction allemande n'a paru qu'en 1889, il n'a donc pas pu la connaître. Je ne sais pas s'il existait déjà une traduction française et s'il l'a eue entre les mains, ni si peut-être le titre seul, *L'Idiot,* lui est venu aux oreilles, ou s'il s'agit, à l'insu de Nietzsche, d'une étonnante coïncidence. Les termes

« le mot idiot » ont été supprimés dans les éditions d'Elisabeth Foerster-Nietzsche ; ils ont été rétablis par Hofmiller.

3. En français dans le texte. (N.d.T.)

4. Nietzsche parle de la lecture de la Bible et de la critique des Évangiles, VIII, 251, et 273 279.

Il condamne à trois reprises l'exégèse des Évangiles, la traitant de « docte passe-temps » (VIII, 251). Kierkegaard estime qu'elle n'a aucun intérêt pour le chrétien croyant ; d'autres affirment qu'elle ne fait que détruire et qu'elle exclut tout retour à la foi. Tous ces points de vue paraissent impliquer que l'on méconnaît la véritable portée d'une exégèse authentique. Ils reposent sur une base qui est fausse, à savoir que l'exégèse connaîtrait l'être. Mais une bonne exégèse fait justement apparaître l'essentiel par le fait même qu'elle ne le connaît pas ; elle défend cette réalité substantielle contre toute confusion qui pourrait se produire avec ce qui est pour elle connaissable et qui constitue le seul objet immédiat de sa recherche. Ainsi, derrière tous les premiers plans superficiels que remplissent faits, rapports, filiations, schémas de pensée, tout ce qu'elle est capable de comprendre, elle fait briller avec d'autant plus de clarté la substance, pour peu que celle-ci existe, mais seulement pour qui est capable de la voir. L'exégèse ne détruit qu'une façon fausse de voir ; poussée le plus loin possible, elle ne révèle l'essentiel que dans l'expérience authentique du non-savoir. Ce serait une foi bien suspecte que celle qui reposerait sur l'interdiction de détruire ses illusions, en se référant à des faits empiriques et à des nécessités rationnelles.

5. Ernst Benz a donné à sa dissertation citée ci-dessus une conclusion surprenante. Au cours de ses développements, il a parlé à plusieurs reprises de l'hypocrisie de la théologie libérale et positive du XIX^e^ siècle. Après quoi, ce théologien, traitant de l'image que Nietzsche donne de Jésus, finit par parler de la signification que cette image, selon lui, peut avoir, « en ce sens qu'elle représente une contribution positive à la réalisation d'une nouvelle forme de vie et de pensée chrétiennes ». Il parle alors de Nietzsche en ces termes : « L'Antéchrist se met à enseigner une

imitation de Jésus-Christ que l'Église, par faiblesse et facilité, a confisquée. L'ennemi de l'Église devient le prophète d'une nouvelle possibilité ouverte au christianisme, que l'Église elle-même a préféré dissimuler, par crainte de ses conséquences impitoyables et dangereuses ; il annonce un nouvel *ordo evangelicus,* créant une nouvelle communauté, formée de ceux qui lui ressemblent, en vue d'une nouvelle imitation de Jésus-Christ ; en même temps, en exposant la vie de Jésus, il fait tomber de la main des purs croyants leurs professions de foi fixées sur le papier » (p. 313). Phrases étonnantes sous la plume d'un théologien, étonnantes quand on garde tout entière présente à l'esprit l'image de Jésus que trace Nietzsche.

La pensée de Nietzsche obéit en fait à des impulsions chrétiennes alors que le dogme n'a plus de sens pour lui

1. En allemand : *Philologie.* (N.d.T.)

2. Des développements plus détaillés se trouvent dans le chapitre intitulé *Vérité* de mon livre sur *Nietzsche*, Berlin, W. de Gruyter et Co., 1936, pp. 147-204.

La nouvelle philosophie de Nietzsche

1. En français dans le texte. (N.d.T.)

Raison et existence

Première conférence :
Origine de la situation philosophique actuelle

1. Pour une connaissance approfondie des deux penseurs, il est important de les étudier simultanément, afin qu'ils s'interprètent l'un l'autre. Ce qui leur est commun est l'essentiel : le retour à l'existence *(Existenz)* de l'homme en cette situation actuelle, occidentale.

2. Pour Kierkegaard, plus âgé de trente ans, l'influence n'était pas possible parce qu'il est mort dès 1855, pour Nietzsche non plus parce qu'il n'a jamais vu une seule ligne des traductions allemandes de Kierkegaard, que déjà on trouvait alors. Il est émouvant de voir comment Nietzsche, dans la dernière année, 1888, Brandes ayant attiré son attention sur le nom, projette, à son prochain voyage en Allemagne, « de s'occuper du problème psychologique Kierkegaard » (à Brandes, 19 février 1888) ; les circonstances n'ont pas permis que Nietzsche ait pu s'expliquer avec l'unique esprit qui lui fut apparenté.

2. Tag. II, 87 (*Tagebücher,* traduits par Th. Haecker, 2 vol., Innsbruck, 1923).

3. Tag. I, 303.

4. VI, 202 (Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* 12 vol., Iéna, Diederichs. Je cite d'après la 1re édition).

5. B. d. R., 128 *sq.*, (Kierkegaard, *Buch des Richters.* Aus seinen Tagebüchern ausgewählt von H. Gottsched, Iéna, 1905).

6. 14, 5 (*Nietzsches Werke*, édition grand in-octavo en 16 volumes).
7. 13, 89.
8. 8, 64.
9. 7, 190.
10. VII, 304.
11. VIII, 91.
12. IV, 8.
13. 15, 54.
14. 14, 60.
15. Chr. 132-140 (*Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze* 1851-1855. Stuttgart, 1896).
16. VI, 244.
17. II, 10.
18. Cité d'après : Emanuel Hirsch, *Kierkegaardstudien,* Gütersloh, 1933, 2 vol., I, 298.
19. IV, 244.
20. IV, 247.
21. 7, 11.
22. Tag. I, 92.
23. Tag. I, 88.
24. 8, 422, 424.
25. Tag. I, 35.
26. *Jugendschriften,* Munich, 1923, 209.
27. IV, 332.
28. Tag. I, 259.
29. À Overbeck, 2 juillet 1885.
30. À Overbeck, 12 février 1887.
31. À Gast, 8, 81.
32. Tag. I, 120.
33. Tag. I, 231.
34. Tag. I, 92.
35. Tag. I, 144.
36. Tag. I, 211.
37. 5, 106.
38. 16, 303.
39. IV, 332.

40. B. d. R. 77.
41. Chr. 438.
42. Tag. II, 167.
43. Tag. II, 94.
44. 15, 97.
45. 6, 152 *sq.*
46. Tag. II, 275.
47. Tag. I, 201.
48. Tag. I, 254.
49. 14, 24.
50. 14, 28.
51. 14, 269.
52. À Overbeck, Noël 1888.
53. Tag. I, 231.
54. 14, 361.
55. 4, 304.
56. 15, 116.

Deuxième conférence : L'englobant

1. Sur les « Schèmes du Je » *(Ichschemata)*, voir mon « éclairement de l'existence » *(Existenzerhellung)*, p. 27 *sq.*, dans mon ouvrage *Philosophie,* Berlin, Springer, 1932 (premier volume ; *Philosophische Weltorientierung ;* deuxième volume : *Existenzerhellung ;* troisième volume : *Metaphysik*).

Troisième conférence : La vérité en tant que communicabilité

1. Dans une intéressante étude sur *Franklin (Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags,* Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, février 1933, p. 251 *sq.*), E. Baumgarten a exposé cela. Il montre comment Franklin a, pour cette communication, développé certains

principes – qui dépassent assurément la simple communication empirique : la sensibilité de l'homme comme tel, dans sa volonté propre et ses intérêts vitaux cachés, requiert même de celui qui croit posséder incontestablement la vérité et, grâce à elle, la connaissance de ce qui est maintenant juste, un comportement aimable ainsi que la disposition à écouter l'autre et à laisser encore mettre sérieusement en question ce qu'il pense et projette lui-même. Quiconque affirme directement la vérité, au lieu de la maintenir en question, détruit la communication de vérité, parce que l'autre n'écoute pas vraiment, puisqu'il n'est plus du tout interrogé. *C'est pourquoi le principe de la communication de la vérité n'est pas moins important que la vérité communiquée elle-même.* L'attitude qui laisse valoir efficacement et sincèrement l'opinion de l'autre ne signifie pas que je laisse l'autre dans son opinion comme moi dans la mienne, c'est-à-dire avec un attachement immuable des deux côtés, mais que je garde en vue l'opinion de l'autre comme une opinion qui est peut-être capable plus tard de modifier la mienne. La collaboration réclame en outre que l'on reconnaisse les aspects défectueux d'une cause. Celui qui veut créer quelque chose de parfait, méconnaît les possibilités présentes dans la chose concrète, et, au lieu d'aboutir à la perfection, finit justement dans la confusion. Seul le fait de laisser libre un champ de jeu rend possible l'union et, dans la suite, l'expérience de la manière dont on a désormais *in concreto* à modifier ce champ. Il peut même être requis de se mettre soi-même passagèrement hors de cause avec tout ce que l'on pense, pour rendre possible une action paraissant momentanément inévitable.

2. Voir dans ma *Philosophie,* vol. II, pp. 50-117, la section sur la « communication ».

3. Voir dans ma *Philosophie,* vol. III, pp. 102-116, la section sur « La loi du jour et la passion de la nuit ».

Cinquième conférence : Les possibilités de la recherche philosopique actuelle

1. Le nom égare, dans la mesure où il paraît restreindre. La philosophie ne peut jamais vouloir être que la philosophie vieille comme le monde, éternelle, tout simplement.

2. Si nous pensons à la déformation étudiée dans la dernière conférence et provoquée par l'apparence du savoir, à la chute de l'existence provoquée par sa transformation en connaissance possible de soi – par la production calculée de ce d'où comme origine on peut vouloir authentiquement, mais qui, en tant que voulu, est détruit – alors, justement, ce savoir de telles possibilités placées dans la nature humaine de la pensée a pour conséquence qu'à présent ce n'est pas la vraie philosophie, projetée comme un moyen en vue d'une fin, qui peut être réalisée. La connaissance de cette faute peut sans doute jusqu'à un certain point préserver des illusions, mais elle ne peut pas rendre ce qui est positif intentionnellement concevable. Sur le fondement des possibilités illimitées devenues visibles, la recherche philosophique est plutôt chaque fois une sorte « d'essai », c'est-à-dire une action qui, malgré toute finalité rationnelle, dépasse toute fin ; de la réponse de ce que je rencontre à ce que je risque en pensant, se forme dans une nouvelle question ce qui n'est pourtant jamais là définitivement comme un objet connu, tandis qu'il est pourtant existentiellement présent comme l'être par excellence. Les critères de la vérité se trouvent dans ces normes existentielles, et pas seulement dans des mécanismes logiques.

Ce rappel réduit la signification de notre esquisse d'un tableau de la recherche philosophique actuelle à une simple indication.

3. La recherche philosophique de *Kant* est soutenue par la *confiance* en la raison. Que celle-ci ne puisse pas se détruire en elle-même, qu'au contraire la contradiction ne puisse pas exister dans la pensée pas plus que dans l'être, c'est pour lui le présupposé et le but de la pensée. Son long effort au sujet des antinomies qui surgissent dans la réflexion sur le monde, ces contradictions

apparemment insolubles, le mène à concevoir le fond même de la raison, d'où cette apparence doit nécessairement surgir. Et il trouve là consolation et courage pour la raison : « Car sur quoi voudrait-elle s'appuyer autrement, si elle, qui n'a pour mission que d'écarter toutes les erreurs, était ruinée en elle-même, sans pouvoir espérer paix et possession tranquille ? »

Mais la raison de Kant a une *large ampleur* : elle ne comprend pas seulement l'entendement, niais aussi la faculté des idées dans lesquelles aucun objet n'est connu, et aussi la vision du beau. Cette vision, Kant la comprenait comme la rationalité présente dans le jeu harmonieux des facultés de connaissance, de l'imagination et de l'entendement, de la liberté et de la loi ; sans connaissance d'un objet et sans accomplissement d'une action, cette vision du beau donne à l'homme tout entier dans toute sa rationalité de prendre conscience de lui-même et du substrat suprasensible, mais seulement dans le jeu de ses facultés.

Pourtant même le concept élargi de la raison laisse Kant se heurter partout aux *limites* où la raison ne peut plus comprendre ; il remarque « mystère », « énigme » et « abîme ». En particulier, la raison ne peut plus comprendre comment la liberté est possible, c'est-à-dire comment peut se produire la « révolution de la manière de penser », par laquelle je deviens pour la première fois positivement libre à partir du mal radical présent dans mon essence intelligible. La « grâce » est pour lui quelque chose que la raison ne peut pas contester, mais qu'elle ne peut pas non plus, sans tomber dans le fanatisme et l'affaiblissement de sa propre responsabilité morale, « penser et mettre en œuvre dans ses maximes ». « Elle compte que si, dans le champ impénétrable du surnaturel, il y a quelque chose de plus qu'elle ne peut se le rendre compréhensible, [...] cela réussira, d'une manière inconnue, à sa bonne volonté. »

Kant prenait encore conscience de la limite de la raison se fondant lucidement sur elle-même, et cela de telle manière que ce qui lui devenait négativement conscient à cette limite, exprimait dans sa conscience de Dieu la profondeur décisive.

Mais l'*idéalisme* de Fichte, Schelling et Hegel faisait d'abord tomber toutes les limites de la raison, vues par Kant, et

bâtissait finalement chez Hegel la tour de Babel de cette philosophie qui recevait tout dans l'unique raison, celle-ci prenant maintenant un nouveau sens qui dépassait largement le sens kantien. Cette raison est « mystique pour l'entendement » ; elle assume sans doute dans son mouvement l'entendement sans lequel elle ne peut faire un seul pas, mais sa recherche philosophique veut être, en tant qu'unité du rationnel et de l'irrationnel, le savoir absolu d'une rationalité devenant actuelle de tout être. Cette raison ne connaissait plus ses limites que comme choses indifférentes, comme mauvaise infinité, comme nature incapable d'obéir au concept, et comme hasard sans importance. Cet idéalisme qui concilie tout et qui est le plus logique est déjà détruit par Fichte, quand il pense plus tard tout être-là et la Moi-ité *(Ichheit)* le pénétrant – c'est-à-dire ce qui s'éclaire dans la raison – comme la simple image de la Divinité et rétablit le hiatus irrationnel entre la liberté et Dieu, entre l'être-là et l'être.

Schelling lui aussi détruit l'idéalisme, qu'il conservait sans doute comme s'il présentait la déviation de la pure rationalité, celle-ci étant son hypothèse préalable, mais nommait philosophie négative (parce que le cheminement de cette philosophie rationnelle était exactement le constant renversement de toute figure de la raison). Il voulait construire sa philosophie positive, par laquelle il voulait pénétrer au fondement de tout, qui n'est pas un fondement rationnel, mais un fondement de fait. Ce fondement est historique. On doit le percevoir comme événement, mais non le comprendre comme nécessité. Il est infranchissable pour nous : « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé dès le commencement. »

Schelling et Fichte cherchaient au fond de toute rationalité l'être effectif, mais, si authentiques que fussent d'abord leurs essais, ils ne l'atteignirent pas, soit parce qu'ils restèrent dans les liens de leur propre idéalisme, soit parce qu'il leur manqua l'accomplissement possible dans l'expérience authentique.

4. Le livre que j'ai publié sous le titre de *Philosophie* veut effectuer systématiquement un mouvement de transcendance : dans l'exploration philosophique du monde, pour amener la pensée à planer au-dessus de toute attache possible aux choses

connues dans le monde, – dans l'éclairement de l'existence, pour rappeler et réveiller ce qu'est vraiment l'homme lui-même, – dans la métaphysique, pour faire éprouver les limites ultimes et évoquer la transcendance. L'attitude intérieure qui recherche la communication possible dans cette philosophie a abandonné avec Kant l'ancienne métaphysique objective, avec Kierkegaard et Nietzsche le repos dans la totalité de l'esprit cultivé, elle rejette une psychologie qui prétend englober l'homme comme un tout, de même que toute autre absolutisation d'un savoir scientifique qui n'a de valeur que dans la recherche de fait, et toujours seulement pour un donné particulier, tout ceci pour enseigner à parcourir résolument ces voies de la connaissance méthodique limitée à elle-même. Elle s'enracine dans la volonté originelle de connaître : pour celle-ci seulement, la science des choses finies dans le monde brisé peut se réaliser clairement, sans se méprendre sur son savoir (comme je le vois dans la recherche et dans l'œuvre de Max Weber) ; et pour cette volonté également, la connaissance des choses finies de l'être-là expérimentable se distingue d'une façon décisive de la pensée qui est en rapport avec la vie, en vertu de la raison et de la liberté (comme je le vois réalisé par Kant). Il se développe une pensée qui n'est pas simplement un savoir de quelque chose d'autre, à quoi elle se rapporte comme à ce qui lui est étranger, mais qui est elle-même une opération dans l'agir intérieur, qu'elle a pour effet d'éclairer, d'éveiller ou de transformer.

Le rapport de cette philosophie à une logique philosophique est celui-ci : ce qui est accompli rationnellement dans la philosophie est mené, avec tous les autres modes de la rationalité dans la logique, à la conscience de soi de sa forme et de sa méthode.

5. On pourrait demander ce que signifient exactement la « réflexion » *(Reflexion)* et la « réflexion sur soi » *(Selbstreflexion),* dont l'intensification jusqu'au point où disparaît toute limite était l'une des actions de Kierkegaard et de Nietzsche, menant à la nouvelle situation.

La *réflexion* n'est rien d'autre que l'ensemble des mouvements de pensée qui, dans l'englobant de la conscience en général et de l'esprit, se produisent sous les formes qu'étudie la méthodologie d'une logique philosophique. La réflexion *infinie*

naît par l'élan illimité de la raison et dans le risque sans réserve de l'homme, qui ne gagne son sol, sur lequel la réflexion peut trouver un appui, que dans l'existence portant la raison elle-même.

La *réflexion sur soi* peut signifier trois choses. Comme considération *psychologique* de soi, elle est une constatation et une interprétation d'un certain donné présent. Comme *éclairement d'existence,* elle est un projet de possibilités dans une ambiguïté qui peut laisser tout ce que l'on pense signifier de nouveau encore autre chose, ce qui doit éveiller la liberté de l'activité de l'agir intérieur à partir de la substance de l'être-soi se tenant devant sa transcendance. Comme *conscience de soi de la rationalité,* elle est la possibilité pénétrant et englobant tout de la clarté des modes de l'être pour moi et des modes de moi-même : elle trouve son déploiement explicite dans la logique philosophique qui, dans l'origine et le but, est elle-même philosophie.

La réflexion sur soi en tant que réalité originale est l'*objet et la source de la psychologie ;* comme médium de l'être-soi de l'existence, elle est elle-même la recherche philosophique concrète de l'*éclairement de l'existence,* qui est en même temps une action intérieure ; en tant que l'englobant de la raison qui est consciente d'elle-même, elle se réalise comme *conscience de soi logique.*

Pour donner à ces rapports la plus grande clarté possible, il faudrait poser et développer à partir du fondement la question de ce qu'est la pensée elle-même, de ce qu'est le concept. Cela dépasse le thème de ces conférences. Celles-ci doivent admettre comme présupposé que la pensée et le concept sont des données intelligibles par soi ; en soi, à vrai dire, c'est un présupposé illégitime : car il se trouve ici un véritable abîme et, pour la logique philosophique, un point de départ décisif à l'origine de toutes les possibilités de pensée. Cette logique doit y gravir une pente tout à fait étrangère à la pensée habituelle, d'une manière semblable, mais aussi tout autrement que pour la pensée de « l'englobant », que nous avons tenté de développer dans ces conférences.

6. Voir à ce sujet les développements contenus dans ma *Philosophie,* vol. I, 292 *sq.*, sur la relation de la philosophie à la religion, la science et l'art.

Table des matières

NIETZSCHE ET LE CHRISTIANISME

Comment Nietzsche interprétait l'histoire universelle 21

1. La crise du siècle présent 21
2. Origine et transformation du christianisme 24
3. Histoire universelle 45

La pensée de Nietzsche obéit en fait à des impulsions chrétiennes alors que le dogme n'a plus de sens pour lui 51

1. La connaissance totale de l'histoire universelle 55
2. « Il y a quelque chose de fondamentalement manqué dans l'homme » 67
3. La science comme volonté illimitée de savoir 70

Résumé 85

La nouvelle philosophie de Nietzsche 89

1. Les positions indéfendables et le mouvement 89
2. Jésus et Dionysos 91

3. Identification de soi avec l'adversaire 93
4. Rejet des oppositions 94
5. Les extrêmes et la mesure 96
6. Le tout 98
7. Les aspects superficiels et le véritable Nietzsche 100
8. Ce qu'exige une véritable étude de Nietzsche 102
9. Limite de notre compréhension de Nietzsche 104
10. Notre attitude envers la pensée de Nietzsche 106
11. La malédiction de Nietzsche 109

RAISON ET EXISTENCE
Cinq conférences

Avant-propos, par Robert Givord 113

***Première conférence :* Origine de la situation actuelle (la signification historique de Kierkegaard et de Nietzsche)** 117

***Deuxième conférence :* L'englobant** 165

***Troisième conférence :* La vérité en tant que communicabilité** 205

***Quatrième conférence :* Prééminence et limites de la pensée rationnelle** 251

***Cinquième conférence :* Les possibilités de la recherche philosophique actuelle** 281

NOTES

Nietzsche et le christianisme 317
Raison et existence 321

Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par Normandie Roto Impression s.a.s.
à Lonrai (61250)
en août 2003
pour le compte de Bayard Éditions

Imprimé en France
Dépôt légal : septembre 2003
N° d'édition : 2550
N° d'impression : 031937

Karl Jaspers (1883-1969), célèbre pour son intervention, après la Deuxième Guerre mondiale, sur la « culpabilité allemande », n'a cessé de se confronter à Nietzsche pour tenter de penser autrement, et non plus sur le mode héroïque, le rapport de l'individu à un monde moderne désenchanté. *Nietzsche et le christianisme* est un livre qui n'a plus été publié depuis presque quarante ans et qui fait ainsi figure d'inédit en français. C'est sans doute l'exposé le plus concis et le plus synthétique du rapport passionnel de Nietzsche à la religion, d'un côté, à la personne du Christ, de l'autre.

Les conférences de 1935, rassemblées sous le titre *Raison et existence*, ont été une des sources principales d'inspiration de la philosophie de la communication (Habermas) et de la pensée de Hannah Arendt à partir de 1945. Jaspers prend, là encore, pour point de départ une analyse de Kierkegaard et de Nietzsche – les deux figures tragiques du XIX^{e} siècle – dans la perspective, différente, d'élaborer une nouvelle logique philosophique dont le centre est une conception de la vérité comme communication.

Traduits de l'allemand par Jeanne Hersch et Robert Givord.

couverture : livres@IDSland.com
9 782227 473010
22,90 €